ИНОЕ

РОССИЯ КАК ИДЕЯ

ИНОЕ

РОССИЯ КАК ИДЕЯ

МОСКВА
1995

ББК 60.55
И67

Иное. Хрестоматия нового российского самосознания.
И67 Редактор-составитель С.Б.Чернышев. – М.: Аргус, 1995. – 544 с.

ISBN 5-85549-065-3
ISBN 5-85549-068-8 (том 3)

«Иное» (Хрестоматия нового российского самосознания) представляет собой, строго говоря, не книгу в обычном понимании, а «метакнигу»: комплект брошюр-монографий, каждая из которых содержит краткий авторский очерк оригинального подхода к рассмотрению существенных вопросов прошлого, настоящего и будущего России. Комплект разделен на три кассетных блока-тома по тематическому признаку: т. 1 – «Россия как предмет»; т. 2 – «Россия как субъект»; т. 3 – «Россия как идея». Общий взгляд на цели издания и содержание материалов, вошедших в «Иное», представлен в работе «Апология составителя», которая вместе со справочными и сопроводительными материалами ко всем трем томам, а также галереей фотопортретов Виктора Бреля включена в четвертый блок-том «Путеводитель».

В настоящем издании по технологическим и экономическим соображениям каждый из кассетных блоков-томов выходит в общем переплете.

И $\frac{0302010000 - 024}{Я46(03) - 95}$ Без объявл. **ББК 60.55**

© ИНОЕ-РОССИЯ. Институт русского самосознания, 1995
© Издательство «Аргус», 1995
© Составление – С.Б.Чернышев, 1995
© Дизайн издания – В.Л.Глазычев, 1995

ISBN 5-85549-065-3
ISBN 5-85549-068-8 (том 3)

РУССКАЯ ПОЛИТИКА И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Д. ГАЛКОВСКИЙ

Эссе посвящено проблеме взаимоотношения личности и общества в России XX века. Автор рассматривает идеи, изложенные в сборнике «Вехи», сквозь призму тяжелого опыта последующих десятилетий. Как и евразийцы, автор считает основополагающим принципом отечественной истории одновременную принадлежность России и к западному и к восточному миру. Однако если для евразийцев это являлось безусловно положительным явлением, «синтезом», то для Галковского это — внутренняя трещина, безнадежно раскалывающая русский мир и русскую личность. Соответственно для Галковского обретение относительного социального и душевного равновесия заключается в последовательной сегрегации западного и восточного начала, то есть в своего рода евразийском апартеиде.

© Галковский Д.Е., 1995

Д. ГАЛКОВСКИЙ

Русский простолюдин знает и любит родную природу.
В. Набоков. "Дар"

I♣

Русское общественное мнение возникло в начале XIX века, вполне оформилось к его середине, продолжало существовать после 1917 г. в русской эмиграции и в рудиментарной, но все-таки имеющей быть форме наличествует даже в современной Эрэф. Однако способность русского общества к рациональной самооценке сформировалась только к началу XX в. и проявила себя лишь однажды – в знаменитых "Вехах". "Вехи" – единственный культурный манифест русской цивилизации, единственная согласованная акция представителей русской культуры, соединившая в себе новаторство, глубину постановки задач и блестящую литературную форму. Это достаточно замкнутое и автономное явление: что-то появилось в духовном мире России и сразу же погибло.

Вообще культура систематического мышления обладает большой степенью "заразности" и, раз возникнув, существует неопределенно долго. Плесень интеллектуального эгоизма необычайно цепка и быстро заполняет собой все поры филологической реальности. В интеллектуальной истории России мы имеем крайне РЕДКИЙ пример гибели философии. Эта "смертность", хрупкость, возможно, главная особенность русского мышления. Русская мысль, слабая и вторичная, была все-таки достаточно мощна, чтобы существовать, но, "посуществовав" немного, снова погасла в азиатской ночи. По крайней мере в этом есть определенный трагизм, который, может быть, явится достаточной компенсацией ее изначальной слабости. Внутренняя вялость мышления компенсируется внешней динамикой, процесс интеллектуального саморазвития – процессом социально навязанного разрушения. Подобное "единство места и времени" драмы отечественного самосознания дает ей некоторый сюжет. Здесь имеется возможность общей оценки, и в этом смысле можно говорить о некоторой "русской идее".

II

История "Вех" весьма необычна. Пожалуй, ни один документ такого масштаба и рода не имел столь парадоксальной судьбы. Всеобщее неприятие "Вех" со стороны современников производит фантастическое впечатление, особенно если учесть, что последующий ход исторических событий разжевал идеи философских эссе до полного неприличия басенной морали.

♣ В конце прошлого года я отказался от публикации внутри Эрэф из-за постоянной травли в советских средствах массовой информации. Поскольку это эссе было заказано мне в ноябре 1993 г. и закончено (и оплачено) в середине 1994 г., я не счел возможным забирать его из готовящегося сборнико. Таким образом, это последнее произведение, публикуемое мной внутри страны "легальным" способом. Теперь все мои работы я выпускаю методом самиздата. По чисто техническим причинам публикуемый текст "Русской политики и русской философии" сокращен в два раза. Полный текст этой работы можно прочесть во втором номере моего "самиздатского" журнала "Разбитый компас".

Очевидно, что в случае "Вех" речь шла не просто о недопонимании, о недостаточном уровне культуры читающей публики, а о разном менталитете авторов и читателей. Нельзя сказать, что русское общество оказалось не в состоянии прочесть это произведение (между прочим, написанное вполне доступным языком и в своей аргументации зачастую рассчитанное на уровень "развитого студента"). Нет, оно демонстративно отказалось это сделать, отвернувшись от "Вех", как от чего-то невыразимо гадкого, вызывающего почти физиологическое отвращение.

Интересно, что эта реакция была воспринята веховцами как личная неудача, и они вплоть до 1917 г. фактически прекратили критику интеллигенции. Это косвенно свидетельствует о том, что заявленный в "Вехах" тип мировоззрения был в значительной степени чужероден самим авторам. Сборник явился чем-то вроде прыжка выше головы, звездным часом, которым его авторы исчерпали свою интеллектуальную энергию. На это указывает и тот факт, что в "понятийном аппарате" сборника лишь весьма интуитивно и противоречиво проводится граница между интеллектуалами и интеллигентами, то есть между производителями идей и их популяризаторами и распространителями. А не видя всей глубины противоречий между небольшой группой творческих личностей и гораздо более широким слоем культурных посредников, авторы сборника, естественно, не смогли достаточно ясно определить собственную роль в духовной жизни общества и взять и выдержать соразмерный этой роли тон.

Собственно, кому были адресованы "Вехи"? Если это был первый манифест зарождающегося САМОсознания нации, то его авторы могли апеллировать только к самим себе. К сожалению, сами веховцы этой проблемы просто не поняли. Что вопрос об адресации не был поставлен в самих "Вехах", еще объяснимо. Но авторы "Вех" не решили его для себя и после позорного и окончательного провала "русского общественного мнения". Авторы "Вех" сказали простым русским языком самоочевидную вещь: подлинную культуру и демократическое общество можно построить, только исходя из примата внутренней жизни личности, а не коллективизма русской интеллигенции, подчиняющей личностное начало нуждам и задачам бессодержательной "социальной жизни". Либеральная и демократическая общественность России ответила на это грязной демагогией. Это закономерно. Странно, что авторы "Вех", во-первых, очень болезненно переживали свое интеллектуальное одиночество и, во-вторых, не сделали в цепи умозаключений следующий шаг: если самоочевидное "что" было не понято и отринуто читателями, значит, дело в неправильном "как". По сути правильные "Вехи" были неправильно сделаны. Все говорилось так, но не на том языке. Не нашли языка – возник сбой в программировании. Констатируя чудовищную глупость русской интеллигенции, веховцы попытались убедить ее в этом при помощи перевода диалога в область метафизики. Но для интеллигентов надо было писать в гораздо более простой форме, "с примерами", брать голосовыми связками и тиражной массой, играя на мифологических комплексах и, в конце концов, апеллируя прежде всего к ин-

теллигентским низам. Если этого не произошло, то дело было скорее в убеждении самих себя (причем убеждении не совсем удачном, если сам вдохновитель сборника Гершензон после революции 1917 г. перешел на сторону большевиков). В противном случае речь бы шла не о метафизике, а об агитации и пропаганде среди неразвитой интеллигентской массы. Кстати, именно так действовали кадеты и социалисты: они не спорили с веховцами, а "объясняли" их массовому читателю. Милюков стал разъезжать по городам России, читая антивеховские лекции, был основан журнал "Запросы Жизни", главной целью которого была полемика с "Вехами", по всей периодике прокатился шквал соответствующих выступлений и т.д. и т.п. Шла "массированная кампания". В ответ веховцы хотели выпустить новый сборник, хотели выпустить подборку полемических высказываний вокруг "Вех", хотели еще чего-то – и не сделали ничего. У них не было "аппарата", и они проиграли. Порицая коллективизм интеллигенции, они решили бороться против него индивидуалистическими методами, тогда как для "партии" мнения отдельных людей неинтересны, и она их легко подавляет просто своей массой.

На самом деле у веховцев не было политической задачи. Они писали для себя. Следовательно, это был некоторый "отчет перед референтной группой". Но кто же являлся референтной группой для веховцев? Увы, все та же интеллигенция. "Вехи" – не адаптивный текст, и за этим текстом ничего нет. Это не был интеллектуальный урок для российской интеллигенции со стороны русских интеллектуалов, потому что здесь не было и апелляции собственно к интеллектуалам. Интеллектуалами и были в России только сами веховцы. В "Вехах" они вместо попытки внутреннего диалога друг с другом апеллировали к своим интеллигентским инстинктам, являвшимся личной проблемой каждого автора в отдельности. Каждый из авторов "Вех" убеждал только самого себя. Однако учебник невозможно написать для себя – учебники пишутся для других. С точки зрения "идеологической" веховцы перемудрили, меча бисер перед примитивной интеллигентской толпой. С точки зрения философской веховцы взяли неправильный тон "декларации", заменив самоанализ призывами к самоанализу и забыв при этом, что на уровне метафизическом уже не существует партий и партийной истины, следовательно, обращения и призывы лишены какого-либо смысла. Прозвучавший в "Вехах" призыв к "покаянию" интеллигенции так же нелеп, как призыв к интеллигенции перестать быть интеллигенцией. Интеллигенцию надо было использовать, а первый этап этого – посмотреть на самих себя как на интеллектуалов, а не интеллигентов, вывести себя за рамки интеллигентской толпы.

Совершенно неправильное отношение веховцев к интеллигенции в значительной степени обусловлено неправильным отношением к более низким социальным слоям. Так, Булгаков в пылу полемического задора писал: "Народ наш, скажу это не обинуясь, при всей своей неграмотности, просвещеннее своей интеллигенции". При этом он не обратил внимания, что речь идет о "СВОЕЙ" интеллигенции, что интеллигенция-то,

в отличие от интеллектуальной элиты, и связана с народом еще достаточно крепко и органично. Кто же будет общаться, точнее, нянчиться с малограмотной чернью, "сволочью", которой только предстоит стать сначала "хамами" городских окраин, а потом "пролетариями"? Только полуобразованная "интеллигенция". Интеллигенции народ был интересен. Она постоянно к нему лезла, она была связана с ним тысячами нитей, и именно ее, а не собственно "народ" надо было ИСПОЛЬЗОВАТЬ. Использовать как грубых проводников поверхностного европеизма в народную толщу, как пропагандистов низшего звена. Кстати, при подобном изменении точки отсчета интеллигенция выглядела вовсе не так жалко, как это рисовалось авторам "Вех". На фоне ТАКОГО народа, каким были русские в начале века, русская интеллигенция была очень и очень ПРИЛИЧНА.

Однако на фоне уровня миропонимания, заявленного в "Вехах", интеллигенция была по меньшей мере жалка. В этом еще не было ничего страшного. Но русская интеллигенция в своем отношении к "Вехам" окончательно обозначила безусловно негативное отношение к СВОЕЙ интеллектуальной элите. Еще можно было не принимать гениальных одиночек XIX века, в начале же XX был отринут только появившийся СОЦИАЛЬНЫЙ СЛОЙ, и речь пошла уже о социальной закономерности. Не в том дело, что интеллигенция была "страшно далека от своих гениев", а в том, что она этих гениев "не слушалась" и даже "не слушала". Это действительно редкий пример в духовной жизни человечества. Ведь обычно культурные менеджеры и посредники, наоборот, относятся к выдающимся представителям духовной жизни нации весьма почтительно. При частных человеческих случаях естественной зависти или мещанского консерватизма все-таки общая тональность – почитание и благоговение. Русские же интеллигенты вытирали ноги о Пушкина и Достоевского, не говоря уже о веховцах. Русская интеллигенция была какая-то другая. И элита у нее была другая, а может быть, она в ней вообще не нуждалась – ведь достаточно мало народов обладает самосознанием.

С другой стороны, и у веховцев была странная ненависть к интеллигенции, точнее, ее неприятие носило странный характер. Например, Франк сетовал в "Вехах" на распределительное отношение русской интеллигенции к культуре. Но интеллигенты и должны распределять, а не производить. Эта обида на нетворческий характер сельских учителей и заводских техников весьма подозрительна. Обычно иррациональные упреки, носящие абстрактно-обобщенный характер, базируются не на культурной или социальной, а на этнической почве. Никто не упрекает ребенка, что он ребенок, однако упреки немца в том, что он немец, или китайца, что он китаец, обычны. Вчитаемся в веховскую характеристику интеллигентского образа жизни:

"В целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомери-

ческая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью – то гордый вызов, то податливость..." (Гершензон).

Это скорее этническая критика интеллигентского образа жизни. Его физиологическое неприятие. Однако нельзя сказать, что здесь мы видим перед собой набросанные кистью мастера уникальные проявления "загадочной русской души". Наоборот, такой тип жизни хорошо известен. Это не что иное, как полная характеристика быта АЗИАТСКОГО интеллигента – турецкого, арабского, индийского, на худой конец, румынского или греческого.

Другой вопрос, что это азиатское безумие из-за дуализма русской культуры мучительно и вызывает страдание личности, трагически переживающей собственную слабость. Любому русскому слишком знакома боль дневников Толстого: "Третьего дня писал, что надобно положить вставать в 8 часов, не пить кофий, не говорить с глупцом Кунаковым о Т.Н. И опять вчера проспал до обеда, выпил два кофейника и весь вечер задушевно проговорил с Кунаковым. Он опять смеялся надо мной, дурно отзывался о Т.Н., а я не смел его срезать". И это годами.

Подобная ремиссия европейского сознания приводит к наивной семинарской этике. На Востоке этики просто не существует, так как не существует рефлексии и ее эмоциональной основы – чувства вины. На периферии западного мира этика существует, но в максимально грубой форме, явленной в толстовстве с его скрежещущими и западающими шестернями, придающими наивный титанизм нравственным вопросам, по сути своей детским и не стоящим выеденного яйца. Собственно русская этика как абстрактная философская дисциплина была сформулирована именно Толстым, который дал стиль переживания этических вопросов, до этого лишь имитируемый философией Соловьева. Далее развиваясь, русская этика пришла к постановке первой осмысленной проблемы, правда, уже в эмиграции, где, также скрежеща и западая, органчик "русской этической мысли" стал пытаться высвистеть простую мелодию: "Большевики – негодяи, а их жертвы в определенной степени – как бы порядочные люди". Разгорелась полемика вокруг мыслей Ивана Ильина о противлении злу силою. Таким образом, мысль Толстого через 50 лет достигла своего антитезиса. Завязалась "полемика на этические темы". Обсуждался вопрос: есть ли зло – ударить по щеке хулигана. И это в цивилизации, которая уничтожала в то же самое время десятки тысяч человеческих жизней каждый день! Что-то здесь русским мешало: если для человека ПРОБЛЕМА встать с дивана, значит, что-то мешает – церебральный паралич или сломанные ноги. Для русской личности эти детские вопросы ("Пап, кто сильнее – слон или кит?") действительно были ПРОБЛЕМАМИ, потому что русская личность была с перебитыми ногами – по ночам она становилась на четвереньки и выла на Луну, как профессор Бездомный из "Мастера и Маргариты". Драма Толстого – сюжет его жизни и параллельно динамика развития мифа – это столкновение европейского автономного "я" с

коллективистским "мы" Азии. Он был, несомненно, европейцем до мозга костей, но европейцем быть ему было трудно. Больно. Поиск удобной жизни, сообразной жизни и привел к вроде бы абсурдному толстовству: "Продать имение и залезть на дерево". Толстовский ужас перед смертью был концентрированным выражением общего ужаса перед индивидуальным существованием. Толстой был мудр, и он почувствовал настолько верно, что возникло толстовство. Масштаб его сейчас забыт, но был огромен (собственно, весь образованный класс России 80-х годов прошлого века прошел через толстовство, толстовцами были все – от Бунина до Крупской). Толстовство быстро сошло на нет в суматохе начала XX в., хотя его дальнейшее успешное развитие, возможно, означало бы относительно безопасную азиатизацию России, коррекцию петровского "перебора".

Внутренняя противоречивость русского индивидуального сознания приводит к второсортности и социальной неудачности интеллигентских профессий. В "Вехах" по этому поводу достаточно красноречиво высказывается Изгоев:

"Средний массовый интеллигент в России большею частью не любит своего дела и не знает его. Он плохой учитель, плохой инженер, плохой журналист, непрактичный техник и проч. и проч. Его профессия представляет для него нечто случайное, побочное, не заслуживающее уважения. Если он увлечется своей профессией, всецело отдастся ей – его ждут самые жестокие сарказмы со стороны товарищей, как настоящих революционеров, так и фразерствующих бездельников".

Та же мысль в статье Бердяева:

"Кому приходилось иметь дело с интеллигентами на работе, тому известно, как дорого обходится... интеллигентская "принципиальная" непрактичность".

Здесь тоже дается скорее ЭТНИЧЕСКАЯ, чем социальная характеристика интеллигенции. Что такое "интеллигент на работе, с которым приходится иметь дело"? Работают в конторе 20 служащих – 10 интеллигентов и 10 неинтеллигентов. Интеллигенты – полуобразованное хулиганье, мешающее работать остальным. Кто же "остальные"? Тут дело уже не в "интеллектуалах" и "интеллигентах", а в отличиях этнических и субэтнических. Если восточноевропейский еврей, украинец, грузин или русский разночинец – пиши пропало. Если немец, германизированный еврей или русский из дворян – работа пойдет. Любому человеку, знакомому с социальной и культурной жизнью предреволюционной России, ясно, что приведенные выше характеристики интеллигентского отношения к работе совершенно неприложимы к жившим в России немцам и германизированным евреям, не говоря уже о русском дворянстве, находившимся по сравнению с интеллигенцией вообще в другой социальной ситуации.

Крайне показательно, что после революции "белые карьеристы" мгновенно превратились в неудачников, а за "плохих учителей и инженеров" кто-то стал усердно молиться. Немцы были сосланы в Сибирь и Среднюю Азию, где стали основной тягловой силой местных колхозов,

а азербайджанцы и каракалпаки составили основу новой интеллигенции, делая бешеную карьеру. В то время как в Грузии появились целые деревни, где жители поголовно имели высшее образование, у немецких колхозников в Таджикистане зачастую не было и среднего. При этом белое русское дворянство было мгновенно уничтожено, но "серый" русский крестьянин в новом мире выжил, причем не только из-за своей подавляющей численности. Особой карьеры он опять не сделал, ибо если раньше он уступал европейцам, то теперь его социально обгоняли азиаты. И все же его медленное, но постоянное смещение в сторону Европы продолжилось. Общая ситуация в России сместилась из-за постепенных не политических, а "геологических" изменений в низовой толще России, идущих в сторону европеизации наперекор политическим декларациям, просто вслед общему вектору исторического процесса XX в. (глобальная урбанизация, увеличивающаяся наукоемкость производства и сферы управления и т.д.). Тотальное смещение в культурном спектре общества привело к тому, что старую русскую интеллигенцию сейчас скорее напоминает местный образованный класс азиатских районов СССР. Если взять живущих в Алма-Ате русских и казахских интеллигентов, то "плохой инженер, журналист, техник" именно казах, русский же часто квалифицированный профессионал, на котором и держится дело и которому казахи только мешают. Если казах и специалист, то по "общим вопросам". Он управленец и бюрократ, занимающийся политикой. Это типичная дилемма колониальной интеллигенции. В этом смысле Россия была первая деколонизирующаяся страна, в которой из-за совпадения в одном лице колонии и метрополии деколонизация произошла наиболее рано и в наиболее разрушительной форме – в форме самоуничтожения.

В лексиконе "Вех" бросается в глаза отсутствие местоимения "я". Авторы сборника постоянно призывают к самосовершенствованию, но это именно "призывы" и к тому же в безлично-коллективной форме. "К новому сознанию мы можем перейти лишь через покаяние и самообличение", – заявляет Бердяев. Можно сказать, что здесь в "мы" входит и "я" автора (что, впрочем, учитывая суть покаяния, уже несколько сомнительно). Но стоит произвести соответствующую подстановку, и фраза окажется совершенно невозможной в устах Бердяева и его соратников. "К новому сознанию я могу перейти через покаяние и самообличение" – совершенно невозможно. Ни один из авторов "Вех" конкретно ни в чем не покаялся.

В "Вехах" вообще отсутствуют даже невинные оправдательные оговорки в стиле "в молодости и я по наивности отдал дань заблуждениям интеллигентской среды".

Булгаков пишет:

"Крайне непопулярны среди интеллигенции понятия ЛИЧНОЙ нравственности, ЛИЧНОГО самоусовершенствования, выработки ЛИЧНОСТИ (и, наоборот, особенный, сакраментальный характер имеет слово ОБЩЕСТВЕННЫЙ)".

В самих "Вехах" понятие ЛИЧНОГО чрезвычайно популярно. В "Вехах" ВСЕ говорят о личном покаянии. Но НИКТО лично не кается.

Между тем биографии семи авторов сборника дают достаточный материал для покаяния. Из них шесть были в свое время убежденными марксистами, и отнюдь не только на гимназической скамье, а и "войдя в ум", лет в 30. (При этом седьмой – Гершензон, – как уже указывалось выше, даже не исключение.) И речь шла вовсе не о платонической любви к коммунистической утопии – как минимум четыре "веховца" за свой коммунизм сидели в тюрьме, причем Струве, как известно, был автором первой программы РСДРП, а Кистяковский снискал сомнительные лавры "основоположника украинского марксизма".

Отсутствие подлинного покаяния в "Вехах" заставляет задуматься о религиозной ориентации авторов сборника. Христианин покаялся бы инстинктивно – ведь это ТОН христианства. Однако покаяние не было использовано даже в качестве стилистической фигуры, отправной точки для повествования. Веховцы должны были сделать это хотя бы по эстетическим соображениям (как единственно филологически оправданный зачин), но не сделали даже рационально, рассудочно, а это уже позорно. Авторы "Вех" обвиняли, например, Льва Толстого в стремлении принизить человеческую индивидуальность, что, конечно, справедливо. И все же в отличие от авторов "Вех" Толстой предпринял попытку личного покаяния, написав "Исповедь". Толстовство есть вид нравственной деятельности, нравственного учения. "Веховство" на этом фоне выглядит в лучшем случае как "нравственная стилизация". Там нет нравственной личности, а есть лишь преподаватели нравственности.

Подобное несоответствие между интеллектуальными декларациями авторов сборника и "живой жизнью" их внутреннего мира имеет, бесспорно, очень серьезные причины. В сущности, речь идет о несоответствии между глубоко западной идеей личной ответственности и восточным ортодоксальным христианством. Идея покаяния характерна для русской культуры, и в этом сказывается ее генетическое родство с культурой западной. Тем не менее в русской культуре покаяние носит иной оттенок – оттенок юродства и унижения. В этом смысле покаяние есть не путь восхождения, не путь обретения большей индивидуальной автономии и свободы, а, наоборот, признание фатальной неудачности индивидуалистического существования, трагическое переживание не "состояния личности", а скорее "несостоявшейся личности", не выдержавшей свободы индивидуального состояния. При глубочайшем ЧУВСТВОВАНИИ личного существования здесь присутствует принципиальное НЕПОНИМАНИЕ самой идеи человеческой личности. А следовательно, и трагической ответственности человеческого "я" за свои поступки, мистерии интеллектуального одиночества и т.д. Веховцы очень плохо осознавали противоречие между автономным существованием человеческого "я" (и его способностью к развитию) и глубокой психической и физиологической предопределенностью социальной жизни индивида. Поэтому им пришла в голову фантастическая идея:

объяснить интеллигенции, что она – интеллигенция, чтобы она перестала быть интеллигенцией. Эта ошибка лишь на более высоком уровне повторяла аналогичную ошибку самой русской интеллигенции, которая была уверена, что интеллигент, поставленный революцией на место чиновника или палача, не будет ни чиновником, ни палачом, а останется интеллигентом.

По-европейски образованные авторы "Вех" призывали к развитию личностного начала через европейское покаяние; по-русски искушенные авторы "Вех" оберегали свою внутреннюю жизнь от русского покаяния, гасящего гордыню человеческого "я". Но не немецкая философия, а именно это русское покаяние создало саму возможность "Вех" – ведь самосознание нельзя заимствовать, оно может быть только выстрадано. Образно говоря, не потому были написаны "Вехи", что "ход русской революции 1905 г. открыл глаза", и даже не потому, что их авторы постарели-поумнели, а вот травила в университете азиатская погань студентика, Бердяев травил тоже, да СТАЛО НЕХОРОШО. Но это скорее не противоречие духа, а противоречие души. Не отказ автономной личности от убийства из-за того, что убийство есть нарушение нравственного принципа, а отказ актера от роли убийцы из-за несоответствия его амплуа. "Душа не лежит".

В "Вехах" (например, в статье Струве) совершенно справедливо подчеркивался характерный анархизм русской интеллигенции, находившейся в постоянной изнурительной борьбе с собственным государством. Но каким государством? Государством "вообще"? Отнюдь нет, речь шла о борьбе с конкретным государством – с государством белых шайтанов. За свою азиатскую вонючку русская интеллигенция шла на смерть, гнала под пулеметы дивизии недрогнувшей рукой. "За родимку милую – власть советскую" отечественная интеллигенция положила в кровопролитной войне миллионы соотечественников, проявляя чудеса исполнительности и законопослушания, молясь на отпечатанные на изношенной пишущей машинке мандаты и декреты. Казалось бы, абсурд, ибо РСФСР соотносилась с Российской империей так же, как с великолепным Зимним дворцом соотносились воспетые Андреем Белым "вонькие московские дворики". Но "вонькие дворики" пахли родной Азией, а это искупало все. Если деревенская баба целует в грязную попку свою деточку ненаглядную: "вонючка, вонючка милая", то тут не "антисанитария", а лирика. Это проявление инстинкта продолжения рода – постоянно гадящий уродливый утенок должен вызывать симпатию. Он и вызывает. При таком положении он может исходить соплями и покрываться струпьями – такого его будут любить даже больше. Чем гаже и отвратительнее становилась Россия, чем быстрее она превращалась в чисто азиатский мир, тем с большей симпатией и любовью русская интеллигенция, натерпевшаяся унижений за 200 лет европейского государства, целовала советскую власть в родную азиатскую задницу.

На самом деле я весьма далек от наивной дидактики классической дихотомии "В–З", но следует учитывать особый характер слов "восточный" и "азиатский" в русских условиях. Если сравнивать совре-

менную Англию и Японию, то при колоссальных различиях в духовной жизни наблюдается паритет или даже некоторое преобладание Японии в области экономической и социальной. Однако проблема России – это не столкновение на одном культурном поле Англии и Японии. Перед Россией другой выбор – между окраиной Европы и окраиной Азии, то есть выбор между Польшей и Афганистаном. Поэтому для русского интеллектуала возможно только грубое и последовательное западничество. Никакой компромисс между Западом и Востоком в России невозможен уже за отсутствием второй договаривающейся стороны. Переход на ругательства в предыдущем абзаце есть не следствие темперамента автора, а скорее бесстрастная констатация некоторого "положения вещей" в русской культуре, где слово "азиатское" всегда было ругательством, так что "европейскому ЛИЦУ" в виде антитезы противопоставлялась "азиатская РОЖА". В силу ряда исторических причин "Восток" в русских условиях является в значительной степени просто проявлением этнической и социальной дегенерации. Количество монголоидных черт в русском этносе последовательно увеличивается при переходе на более низкий социальный уровень. Преступность выше среди лиц с элементами монголоидности. Несмотря на значительный элемент метисизации, этнический тип монголоида для любого русского – это уродливая и злая маска "татарина, которой противостоит идеал народной красоты – чистый, даже утрированно, европейский тип.

"Азиатское" в России гораздо грубее и примитивнее, так как не имеет своего законченного развития, "вершины", отчасти корректирующей коренящееся в основании уродство. В известном смысле отношение к высшим проявлениям человеческого духа в азиатской части культуры России даже грубее, чем на собственно Востоке. Русский материализм подчеркнуто груб, груб с надрывом и внутренним неприятием духовного. Для русской интеллигенции характерно отношение к высшим проявлениям человеческого духа с точки зрения подчеркнуто грубого утилитаризма, в стиле "товар принес?", "деньги где?". На Востоке изначальный материализм дополняется иерархичностью, по крайней мере удачно имитирующей духовную жизнь, – например, "культ учителя" в буддийских монастырях. Вестернизация Японии, кроме всего прочего, сопровождалась почтительным и даже благоговейным отношением к европейским учителям. Там совершенно отсутствовала характерная для России звериная ненависть к культуре, доходящая, по меткому выражению Бердяева, до "народнического мракобесия", когда в 70-х годах XIX в. интеллигенты призывали просто к отказу от образования и даже чтения книг. Эта ненависть проявлялась также в настойчивом сведении конкретных проблем к метафизическим разглагольствованиям, что с самого начала придало русской публицистике оттенок непрошибаемой глупости, подросткового гиперинтеллектуализма, призванного скрыть собственное невежество в вопросах конкретных. Это и есть демагогия в самом прямом и точном значении этого слова: вопросы религиозные и философские грубо обрываются в стиле "почем рясу купил?", вопросы практической жизни заменяются примитивной болтовней и морализиро-

ванием на отвлеченные темы (по словам того же Бердяева, "кружковой отсебятиной"). Разумеется, с самого начала подобное общество оказалось благодатной почвой для инъекции социализма – сначала как риторического морализирования на социальные темы, а потом и как известной социальной практики.

Социализм давал стиль для критики европейской культуры. При этом исчезла его риторичность и памфлетность, вполне ощутимая только при сопоставлении с другими элементами западной культуры, и остался стиль умничания, разрушающий, может быть, главную фору Запада – всеобъемлющий космополитизм, который позволяет сохранить лицо нации-ученику. Была создана форма космополитического национализма, возможности национального вызова под маской все того же космополитизма – идеологически крайне существенный момент. Социализм сделал возможной критику западной культуры, так как его антиинтеллектуализм был скрыт под квазинаучной оболочкой. Тем самым Азия получила инструмент идеологического оформления собственной "интеллектуальной неуспешности": "не могу" можно было теперь более или менее удачно заменить на "не хочу".

Это очень важно, так как "нигилизм русской интеллигенции", отрицание высших идей, разрушение ради разрушения в значительной степени происходили из невозможности ясно сформулировать свой идеал.

Дуализм русской культуры создал патовую ситуацию – место колониальной элиты было занято, однако интеллигенция не могла открыто сказать: перебьем белых чиновников и капиталистов и займем их место. А при "национально-освободительном движении" это сказать можно. То есть сказать-то можно и в первом случае, но только во втором можно сохранить лицо, ибо здесь правила неудачной игры изменяются исходя из высших соображений огромной эмоциональной силы (освобождение Родины), а не из ощущения внутренней ничтожности.

Своеобразным "протосоциализмом" в России было интеллигентское течение "народничества". Противоречия между европейской и азиатской культурами в России были настолько велики, что появилось сильное движение азиатского протеста. Но эти культуры так тесно переплетались, имели переходные ступени и т.д., что, возникнув как течение, и течение очень заметное, народничество просто не смогло ясно осознать, почему оно появилось и в чем его истинные цели. "Белых оккупантов" как бы и не было. Не было метрополии, и как бы не было и колоний. Было лишь мощное, но размытое и ясно не формулируемое чувство колониального угнетения – собственно та "тяжелая атмосфера", о которой так ныли все больше и больше (и именно после европеизирующих реформ 1860-х) и которая была как раз "неопределенной", "неуловимой". Хотелось разрушать мир вообще. Не захватить власть в городе, а сжечь города. Социализм четко прорисовал возможные мишени ненависти, открыв пространство для социальной демагогии. Если нельзя было сказать: "прогоним белых чиновников, помещиков и капиталистов", то стало можно: "уничтожим чиновников, помещиков и капи-

талистов вообще". Другое дело, что эта удачная формула таила в себе роковое противоречие. Возникал вопрос "что дальше?", так как во втором случае уже нельзя было добавить естественное завершение: "...и займем их место". С одной стороны, здесь неизбежно возникал "бесконечный конвейер смерти" (потом действительно работавший, и работавший успешно), с другой – возникала, по-видимому, до сих пор не вполне понятая проблема социальной и культурной сегрегации.

Такая форма антиколониальной революции уничтожала метрополию, одновременно навсегда фиксируя колониальный, изначально вторичный характер нового общества. В этом смысле антиколониальная революция оборачивалась колониальной реакцией – видимо, неизбежный парадокс "самоколонизирующегося" общества.

Идея социализма как массового движения зародилась в эпоху расцвета капиталистического колониализма (вывоз сырья – завоз вещей). Маркс пристально рассматривал в "Капитале" взаимодействие между "мастерской мира" Великобританией и ее колониями. В "Вехах" Франк подчеркивал распределительный характер социализма, в сущности, бесплодного, ничего не производящего и целиком сосредоточенного на идее распределения. Это колониальный социализм. Важно не производство, а правильное распределение товаров, поступающих извне. Ничего не производится, все перераспределяется – это основа колониальной экономики, таким образом, изначально социалистической.

Так называемую социалистическую революцию в России можно считать последней великой европейской революцией, но одновременно и первой национально-освободительной революцией, положившей начало крушению системы капиталистического колониализма. Полуазиатская природа России привела к тому, что русская революция, в отличие от классических европейских революций, имела чисто распределительный, социалистический, а не буржуазный характер. В этом таится и ее исключительная сила, намного превосходящая самые разрушительные революции Европы. Убойная сила буржуазной революции была возведена в квадрат "второй революцией" – революцией антиколониальной. Иррациональность ситуации увеличивалась за счет того, что для условий России была невозможна "правильная деколонизация".

Высший туземный класс колонии постоянно стоит перед проблемой эмиграции. Хрестоматийный парадокс колониальной революции: колония борется с метрополией за свою независимость, но обрыв нитей с более развитой цивилизацией приводит к такому культурному и экономическому падению, что туземная элита (компрадорская буржуазия, чиновничество и интеллигенция) в конце концов вынуждена бежать в ненавистную метрополию. В XX в. эта схема осуществлялось с железной последовательностью в десятках государств, конечно, с большим варьированием масштаба – от Индии, где кризис протекал в относительно мягкой форме (уход англичан создал скорее международные проблемы), до трагического исхода арабской интеллигенции из Алжира.

Д. ГАЛКОВСКИЙ

Двусмысленность ситуации в России заключалась в том, что русской метрополии не было. Петербург оказался грандиозным двухсотлетним блефом, потемкинской деревней. Это до смешного облегчало антиколониальную революцию, но ставило ее вождей в очень двусмысленное и даже унизительное положение. Не имея реальной побежденной метрополии, они были вынуждены ее имитировать, создавая, в свою очередь, потемкинскую деревню второго порядка – "враждебное капиталистическое окружение", якобы напряженно думающее о судьбе будто бы взбунтовавшейся и обретшей независимость России. Собственно, первая антиколониальная революция была сымитирована. Интересно, что впоследствии ВСЕ социалистические революции совершались путем грубой внешней инспирации. Как правило, в соответствующее государство просто вводились войска (Прибалтика, Восточная Европа, Китай, Корея и т.д.). В этом есть глубокая закономерность, и тут русская революция не может быть грандиозным исключением. Стоит вспомнить огромную помощь Германии и США, оказанную партии Ленина и Троцкого. И здесь парадоксы внешней политики СССР (все это сочетание бешеной злобы и детской доверчивости, шизофренического снобизма и униженного заискивания перед второстепенными западными миллионерами) вполне объяснимы. Сразу после захвата власти, не найдя метрополии, большевики стали ее искать. Их идеал в этот период – временно, до победы мировой революции – стать колонией современного государства. Договорные отношения с Германией строились по чисто колониальной схеме: получение техники и специалистов из Германии, вывоз в Германию сырья. В этом смысле последующая борьба с Германией во второй мировой войне оборачивается продолжением борьбы с метафизической метрополией, а последующие идеи мирового господства уже кольцеобразно совпадают с исходной точкой. Советской культуре свойственно странное сплетение симпатии к Западу и чувства покинутости Западом, враждебности, чуждости. Из этого чувства рождается сильнейшая идея захвата Запада (которой, несмотря на все фобии европейцев, до удивления не было в царской России) – как обретения метрополии, отца. Собственно, вся история СССР – это "поиск метрополии" и соответственно героические усилия по превращению России в колонию. Подоплекой данного процесса являются идеологические реминисценции фантазий русской интеллигенции – представьте себе, что Наполеон (I или III) превратил Россию в колонию. Тогда бы отечественная интеллигенция сохранила лицо, избавившись от мучающего ее кошмара русского самозванства, и социальное "лезвие Оккама" было бы обращено на борьбу с внешним, а не внутренним "удвоением реальности". История стала бы ПОНЯТНА, цели ЯСНЫ.

Бердяев сказал: "Самое страшное в том, что утопии сбываются". К этому только следует добавить, что в максимальной степени сбываются неосознанные утопии: не вытесненные вовне в виде безопасных прожектов, а снящиеся. Человеческая история есть вереница последовательно сбывшихся снов. Увидев, что произошло с русской интеллигенцией, мы увидим, чего ей хотелось. А кроме иррационального стремления к смерти, ей, видимо, хотелось просто уехать из России. В революцию и

гражданскую войну наиболее пострадали русское дворянство и ультралевые аутсайдеры (с учетом того, что последние окончательно получили свое на 10–20 лет позже). Либеральная интеллигенция, которая и заварила кашу в феврале 1917 г., пострадала сравнительно мало – бóльшая ее часть благополучно эмигрировала. Николай II погиб страшной смертью, Троцкий – тоже. А Керенский благополучно дожил до 50-летия революции. Русские либералы оказались наиболее благополучной частью русского образованного слоя. Видимо, их неосознанной метафизической целью изначально являлась эвакуация из России. И они единственные получили от революции то, чего на самом деле хотели.

Западничество и славянофильство были умозрительными тенденциями, вылившимися в эпоху Николая II в соответствующую практику, а во время революции – давшими соответствующий результат. Подлинная позиция интеллигента в России – постоянное балансирование между Сциллой просвещенного авторитаризма и Харибдой авторитарного просвещения. Снятием этого безвыходного противоречия могла явиться эмиграция или, точнее, эвакуация на Запад. Это и есть наиболее последовательное "западничество" как социальное действие. Между прочим, подобная эвакуация явилась бы и освобождением от себя, от собственной невольно разрушительной роли в русской истории. Если бы Владимир Ульянов после казни брата и исключения из университета взял бы да уехал навсегда из проклятой России в Североамериканские Соединенные Штаты, то была бы огромная помощь многострадальному русскому народу. Но Ленина "заклинило" на "проклятой империи Российской", и он, проживя в Европе 15 лет и ненавидя Россию лютой ненавистью, постоянно и напряженно думал именно о русских событиях: кого-то обличал, кого-то проклинал, кого-то обманывал, кому-то мстил.

Другой аспект проблемы: как можно было спасти Россию в начале века? Быть может, просто разделом русской культуры и цивилизации на колонию и метрополию.

О проблеме эмиграции из России в XIX в., если не считать нескольких памфлетов, не сказано ничего. В "Вехах" про бегство из России тоже ничего нет. Для интеллектуальной элиты, живущей в полуазиатской стране, которая только что пережила общенациональный кризис, "слабовато". Более того, проблема эмиграции не поставлена веховцами даже в послереволюционном сборнике "Из глубины", а это уже явная нелепость. После Брестского мира, краха экономики, развязывания коммунистического террора, распада России даже не поставить ВОПРОСА об эмиграции, к тому же накануне реального отъезда большинства веховцев за пределы РСФСР (из семи авторов "Вех" пять эмигрировали и один умер на юге России во время гражданской войны), – это уже ошибка грубая. Точнее, не ошибка (при мышлении на таком уровне уже не бывает ошибок) – речь идет о проявлении изначального дефекта духовной культуры.

III

Крах русской государственности в 1917 г. сопровождался общей неудачей "русской религиозной философии", оказавшейся неспособной реконструировать восточное христианство и создать приемлемый способ индивидуальной религиозной жизни для образованных классов предреволюционной России. Более того, сама эта задача в контексте последующих событий оказалась не только невыполнимой, но и изначально неправильной, приведшей к непроизводительной трате интеллектуальных сил, в условиях России весьма незначительных. Одновременно произошла окончательная дискредитация и самого православия как такового. Православие оказалось совершенно неспособным не только к длительному отпору азиатской парамусульманской деспотии, но и просто к достаточно автономному существованию в условиях этнически, религиозно и политически чуждого общества (что вообще для религии не только возможно, но и характерно).

Здесь следует обратиться к личности основателя идеи "русской религиозной философии" – Владимира Соловьева. Соловьев один в скрытом виде соединял в себе всю будущую "философскую общественность" России. В его парадоксальной фигуре все это сочеталось и еще вмещалось. По своей жизненной задаче он был гораздо выше всех авторов "Вех", вместе взятых. Соловьев давал потенциальную возможность на русской почве индивидуалистической интеллектуальной культуре, пытался нащупать способ существования автономной русской личности. Но гениальной задаче, которую перед этим человеком поставила история, он дал если не бездарное, то посредственное, истерическое выполнение. "Веховцы" вместо пути развития синтетической личности Соловьева, тона его жизни пошли по пути развития его "учения", которое было в лучшем случае интеллектуальной стилизацией. Если бы последователи Соловьева увидели в его судьбе жизненную драму русской индивидуальности, то есть собственную жизненную ситуацию, к тому же в отличие от его судьбы еще не проигранную до конца, тогда ирония Соловьева нашла бы свой стиль и оправдание – как ирония личности по отношению к личине русского общества. И далее в "Вехах", когда зашло уже далеко, трещина этой иронии, все разрастаясь и углубляясь, мало-помалу все-таки привела бы к первоначально чудовищной идее отторжения от этого мира русского безумия – к идее ЭВАКУАЦИИ ИЗ РОССИИ.

Поскольку в смысле философском "Вехи" – это развертка программы Соловьева, ошибки "Вех" есть лишь развитие ошибок Соловьева. В этом смысле авторы "Вех" действовали даже правильно, логично. Соловьев дал аксиоматизацию русской философии, "очертил круг проблем". Внутри этого НЕВЕРНОГО круга веховцы действовали верно, последовательно.

Кривые аксиомы Соловьева являются следствием изначальной двусмысленности, даже комизма исходного состояния русского сознания. Он предпринял героическую попытку сохранить элемент наивности, естественности хода мысли, что для метафизики есть условие хотя и недостаточное, но необходимое. Как ни парадоксально, заметный у Со-

ловьева оттенок неуважения к интеллигентному читателю обусловливался тем, что он просто не продумал фиктивности стоящей перед ним задачи. Собственно, он находился перед выбором "идеология или философия" и все же выбрал последнее.

В противном случае он бы сказал ПРЯМО: "Наша задача – адаптация православия к современной европейской культуре, сделаем это сознательно и "свысока", по крайней мере с некоторой дозой лицемерия" (которое у него по отношению к христианству БЫЛО). Тогда бы его учение свелось к канцелярской "бумаге" примерно следующего содержания: "Учитывая, что до сих пор основная масса русского населения находится на крайне низком уровне культуры, с целью дальнейшего распространения просвещения и одновременно сохранения национальной самобытности следует, при сознательном ограничении критики православия, в то же время разработать формы индивидуальной жизни образованных классов внутри восточного христианства. В Москве и Санкт-Петербурге необходимо организовать полуофициальные собрания для вовлечения в культурную религиозную жизнь интеллигентной молодежи, как дворянской, так и разночинской. Кроме того, необходимо открыть сословию священников доступ в университеты, учредить правительственные стипендии для развитых священнослужителей и принять тому подобные меры попечительного благопоспешествования устроению русской православной церкви".

Вместо этого Соловьев поставил вопрос о создании "Третьего Завета" и великом объединении православия с католичеством, протестантизмом и иудаизмом. Речь пошла о построении всемирной теократической империи, о "Философии всеединства", завершающей историю мировой философии, и т.д. Просто удачная попытка модернизации православия уже бы обессмертила имя Соловьева и, может быть, спасла в XX в. от насильственной смерти десятки миллионов людей. Но Соловьеву, в сущности так и оставшемуся ребенком, создание противочумной сыворотки казалось чем-то слишком частным и скучным.

В результате к началу века православие в России потерпело крах. Ситуация была гораздо хуже ситуации накануне Французской революции. Тогда образованные классы потешались над католицизмом вслед за высмеивающим его Вольтером. Православие накануне русской революции высмеивать не надо было (и никто этим действительно не занимался) по той простой причине, что оно было гомерически смешно само по себе.

В 1904–1913 гг. в России издали 12-томную "Толковую Библию" – первый опыт полностью откомментированного перевода Библии на гражданский язык. Это был итог многолетней работы профессоров духовных академий, рассчитанный не на рядовых мирян, а на интеллигентных верующих и священников. О чем же писалось в этой квинтэссенции российской православной науки? Каков был ее уровень? Приведем несколько примеров.

Д. ГАЛКОВСКИЙ

"В выражении "в начале сотворил Бог небо и землю" употреблено слово "бара", которое по общему верованию как иудеев, так и христиан, равно как и по всему последующему библейскому употреблению, преимущественно служит выражением идеи божественного делания, имеет значение творческой деятельности или создания из ничего. Этим самым, следовательно, опровергаются все материалистические гипотезы о мире..."

"Библейская деталь о создании Евы из ребра Адама многим кажется соблазнительной, и на основании ее некоторые весь данный рассказ толкуют аллегорически (некоторые даже из отцов и учителей Церкви). Но самый характер данного библейского повествования, отмечающий с такой тщательностью все его детали, исключает здесь возможность аллегории".

При этом авторы комментариев не соблюдали даже логику своего мракобесия и то и дело прибегали к притянутым за уши "научным доказательствам", почерпнутым из гимназического учебника по природоведению:

"Превращение жены Лота в соляной столб есть действительный исторический факт. Предполагают, что в тот самый момент, когда жена Лота остановилась, чтобы взглянуть на город, она была охвачена разрушительным вулканическим вихрем, который не только мгновенно в том же самом положении умертвил ее, но и покрыл своего рода асфальтовой корой; с течением времени эта окаменелая форма приняла в себя целый ряд соляных отложений из образовавшегося здесь соляного моря и таким путем со временем превратилась в большую соляную глыбу".

Издание подобной "Толковой Библии", к тому же написанной на безобразном семинарско-фельетонном языке, было выражением полного духовного бессилия православия. Интеллигенция не дорастала до "Проблем идеализма", она отказывалась от православия (и в русских условиях, следовательно, и от христианства как такового) еще на скамье старших классов гимназии.

Эта девственная почва самой судьбой была уготована для азиатской галиматьи большевиков, которые, в отличие от профессоров духовных академий, знали, что идеализм неверен не потому, что в Библии написано "бара", что эту мысль еще надо как-то доказывать. Они также знали, что женщина не произошла от мужчины, что облепленной асфальтом и покрытой солью жены Лота не было. Большевики эту истину с провинциальной основательностью ПЕРЕЖИВАЛИ, ЖИЛИ ею, неся европейское откровение в рязанские и саратовские "аулы", очень просто и доходчиво объясняя миллионам людей, и эти миллионы слушали их раскрыв рот, потрясенные чудесами синематографа и "лампочки Ильича". Кроме всего прочего, большевикам просто искренне ВЕРИЛИ (да и как не верить: вскрыли святые мощи, а там кукла!). Верили большевикам, а не Мережковскому, Флоренскому или Булгакову, так как они не объясняли в брошюрах, а большевики объясняли. Пока русские мыслители от большого ума развивали "самобытную русскую ре-

лигиозную философию", русское православие к началу XX века превратилось в религию круглых дураков.

Россия из-за православия была наиболее потенциально близка к атеизму как господствующей идеологии, и это осуществилось. Булгаков с ужасом восклицал в "Вехах": "В русском атеизме больше всего поражает то религиозное легкомыслие, с которым он принимается". Но слабость русской культуры выразилась не в том, что атеизм был легко или трудно ПРИНЯТ, а в том, что он не был СОЗДАН, выстрадан. Западный атеизм был в конечном счете ядовитым, но естественным плодом того же христианства (на это указывает тот факт, что совершенно отсутствует мусульманский, индуистский или буддийский атеизм), и здесь Запад получал шанс сопротивления, что ему с величайшим трудом и изворотливостью все же удавалось. Но от православия западный атеизм вообще мокрого места не оставил. Булгаков сетовал, что ветвь материализма и атеизма была искусственно пересажена на русскую почву и вне уравновешивающих и дополняющих его ветвей западного древа познания разрослась в смертоносный анчар. При этом он не обратил внимания, что ветвь была пересажена все-таки не в пустыню (иначе бы она и не прижилась), а в очень благодатную почву. Этой почвой было православие – религия достаточно западная, чтобы принять семя атеизма, и религия достаточно восточная, чтобы не оказать ему интеллектуального сопротивления. Западный атеизм православию обрадовался, стал врастать в него с радостным хрустом. Ведь в России не только христианство было крайне архаично, но практически полностью отсутствовало гуманистическое наследие греко-римского язычества.

Неудивительно, что русская революция сначала сопровождалась триумфом православия. Восстановление русской патриархии чуть ли не день в день совпадает с большевистским переворотом, что далеко не случайно. Существует последовательность исторических событий, и избрание русского патриарха лишь на первый взгляд выпадает из общего вектора. Лишь на первый взгляд здесь явный парадокс – восстановление исторической преемственности посреди всеобщего разрушения России. Все встанет на свои места и выстроится в логическую цепочку, если рассматривать одновременный выход на историческую сцену предсовнаркома и патриарха как разные проявления одного геологического процесса – азиатизации России. Святейший синод был осуществлением контроля европейского государства над полуазиатским христианством. Вообще, сила русских проявлена в государстве. Русские по преимуществу народ не религиозный, а государственный. На Западе существовал дуализм христианства и светской власти, которая тоже носила коррелятивно религиозный (языческий) характер. В России амплитуда маятника между светской и религиозной властями была исчезающе мала, и русская личность до петровских реформ погибала от гипотонии еще до своего окончательного рождения. Однако в России всегда речь шла о превалировании светской (государственной) власти над церковной. Европеизация вызвала не религиозную оппозицию, а полное подчинение

полуазиатской церкви светской власти. И соответственно, наоборот, разрушение европейского государства вызвало церковную автономию. Показательно, что русская церковь в эмиграции так и не стала серьезной опорой русского сопротивления. Так же, как и подсоветская церковь, карловчане были заворожены приманкой автономной от государства патриархии, поэтому они не воссоздали Синод русской православной церкви в изгнании и потеряли правопреемственность с дореволюционным православием, проиграв вроде бы идеологически беспроигрышную ситуацию.

Характерно также, что, даже будучи в XX в. поставлено судьбой в положение, идеологически крайне выгодное (в благородное и столь сообразное духу христианства положение "гонимости"), православие оказалось интеллектуально и духовно бесплодным. Не в смысле страшной человеческой трагедии, а в смысле трагедии духа православие нельзя сравнить ни с трагическим кризисом протестантизма, ни даже с трагикомедией разваливающегося католицизма в XIX–XX вв. Все значительные культурные явления в духовной жизни современной православной церкви и религиозной православной мысли произошли за счет вторичного воздействия западного христианства и не имеют самостоятельного значения. Конечно, католичество и протестантизм испытывали и испытывают к православию огромный интерес, порожденный сложными чувствами, и прежде всего исключительной притягательностью ситуации одновременной внутренней близости и инакости религиозного опыта. Но вне этого интереса православие не развивается и не может развиться в рамках и на уровне религиозной философии. "Русская религиозная философия", как показала история, совершенно бесплодна и, таким образом, является в конечном счете ошибкой, свидетельством интеллектуальной неталантливости русского этноса.

Религиозная философия и САМА ПО СЕБЕ является нонсенсом, но в контексте адаптационной культуры католичества с его полуторатысячелетним прошлым культурного универсума Европы это можно воспринимать серьезно. Православие же интеллектуально влачило существование в постепенно, но неуклонно деградирующей Византии, затем прозябало на мусульманских задворках цивилизованного мира. Религиозный раскол в России XVII в. знаменовал собой гибель православия как государственной культуры. Петр I был вынужден отказаться от православия как культурной основы и институционально подчинил его государству, потому что оно полностью себя дискредитировало и было интеллектуально мертво. Все Новое время Россия со своим замороженным секуляризацией православием находилась в гордом одиночестве. Православие греков, болгар и сербов было действительно нечто отсталое и убогое, отчего даже у знакомых с ситуацией на Балканах славянофилов опускались руки (ср. высказывания по этому поводу Леонтьева или Булгакова). Это – религия балканских крестьян, наивная и вульгарная, или форма жизни провинциального горожанина на окраине Европы, носящего христианство как медаль, свидетельствующую о его приобщенности к великой европейской цивилизации: "Он не только

гражданин азиатского турецкого государства, он с политесом – европеец". О грузинской православной церкви лучше не говорить – это уже джигитовка, "рубка лозы". Никакой мысли, тем более философии православной не было. И вот в этих условиях на хрупкие плечи только зарождающейся русской мысли, толком не прошедшей даже философского атеизма XVII–XVIII вв., была взвалена непосильная задача создания религиозной философии. Изменение духовного плана русской цивилизации с ее переориентацией в сторону субъективного и автономного само по себе было необыкновенно трудно, да еще это предполагалось осуществить в самой трудной, в самой экстравагантной форме.

Между прочим, задача модернизации православия из-за тысячелетнего опоздания неизбежно приводила к вывернутому наизнанку католичеству. Но идея католичества фонтанировала полторы тысячи лет, в католичестве присутствовала ИЗБЫТОЧНОСТЬ: заставили инженеров высочайшего класса делать кочерги, они и сделали все что можно, даже больше – телескопические, с инкрустацией, невидимые, декоративные, квази-, псевдо- и, наконец, антикочерги. Естественно, русское православие, утверждая себя постоянно как НЕкатоличество (просто чтобы отстоять и утвердить свое право на существование), неизбежно становилось АНТИкатоличеством, то есть чем-то как раз совсем неоригинальным, так как коррелят католичеству был давно порожден в виде западноевропейского масонства. И София Премудрость Божия, и тому подобные самобеглые произведения русского ума, увы, есть лишь кальки с западноевропейского масонства XVIII–XIX вв. Великий Соловьев опять же это сознавал, например, читая панегирики Конту, которого он всерьез предлагал объявить православным святым(!), что, конечно, было невозможно сделать всерьез и что, таким образом, придавало всему соловьевству некий оттенок, вполне прослеживаемый основателем "учения", но совершенно невидимый учениками и последователями.

В "Вехах" с наивной гордостью говорилось, что русская метафизика в своем главном русле всегда носила религиозный характер. Это было действительно так, и, может быть, действительно и далее следовало бы стремиться развивать русскую мысль в этом направлении. Другой вопрос, в "Вехах" не поставленный: есть ли это путь наиболее плодотворный и здоровый? Ведь философия – смертельный враг любой религии. В этом и очарование религиозной философии – в ее невозможности. Неотомизм есть положительно невозможная философия, тем не менее он существует, и в этом его особая прелесть. Но это частность. В русской философии проблему решили до смешного просто – "будем религиозную философию развивать". А как же трагедия человеческого духа, как же смерть Сократа, слезы Паскаля, безумие Ницше? И русские философы повисли со своей "софиологией" на первом же суке – европейского философского иррационализма XVIII в. (с которого, кстати, и началась философская мысль России, еще чисто подражательная и полуиностранная). Получилась все та же кружковая доморощенная философия, но уже не позитивистская, а религиозная. Во времена славянофилов это было терпимо, даже неизбежно, для XX в. –

"мимо": "Шел в комнату – попал в другую". Ошибка не в личностях – достойная, трагичная судьба о. Сергия Булгакова, например, вызывает уважение, но ЭТО НИКОМУ НЕ НУЖНО. Вся русская религиозная философия именно в своих религиозных аспектах разрушается Вольтером и Дидро, уровня религиозного вольномыслия которых не было в России даже спустя столетие. Это религиозная философия при полном отсутствии нерелигиозной философии и даже философии антиклерикальной (что должно, естественно, дополнять картину в виде "адвоката дьявола").

С самыми крайними революционерами "Вехи" объединяет отношение к России – полное неприятие. Исходя из этого отношения, революционеры постановили уничтожить Россию, что и было сделано. Веховцы постановили Россию изменить – что не было сделано и не могло быть сделано. Зато можно было вынести эту невыносимую Россию за скобки. Это было бы и личной удачей, если посмотреть на проблему с точки зрения "грубой реальности" – просто выезд всех веховцев за границу за десять лет до революции сделал бы этих людей менее несчастными. Кистяковский не погиб бы во время гражданской войны, Булгаков не потерял бы своего сына, Гершензон, наверное, не совершил бы страшной ошибки интеллектуального предательства и т.д.[1] И МЫСЛЬ БЫ СОХРАНИЛАСЬ, русская аристократия духа действительно стала бы аристократией, кастой, что только и возможно в глупой России, где европейский логос всегда будет поставлен в положение аристократическое (или аутсайдерское) просто из-за малочисленности его носителей. И это не есть позорное бегство – отделение есть создание; отделив себя, интеллектуальная элита получает инструмент и право на реконструкцию. Реконструкция в России только и могла начаться с эвакуации. По крайней мере с постановки проблемы эвакуации.

IV

В 30–40-е годы произошло постепенное угасание русской эмиграции и инерционное разрушение марксизма, который оказался последним прибежищем автономного мышления на территории России. Марксизм был наиболее близкой к азиатскому коллективистскому восприятию философией, философией "экономического цинизма", низво-

[1] Если бы Толстой своих детей эвакуировал в Канаду как духоборов, его несчастная дочь не попала бы в советский концентрационный лагерь (как, впрочем, и строивший Беломорско-Балтийский канал внук Достоевского). Тогда и толстовство как форма погашения болящего личностного начала было бы вынесено вовне, и терапия проводилась бы пространственными, а не временными методами. В Канаду уехало бы не 40 тысяч смирных русских мужиков, а 40 тысяч кусающихся от злобы русских интеллигентов. А 40 тысяч – это уже "решение проблемы": тут поместились бы все эсдеки, эсеры и анархисты, включая провокаторов и родственников. И потом, почему 40 тысяч? Для масштабов эмиграции того времени эта цифра более чем скромная. Как известно, духоборы бежали из России от страшного царского правительства. К сожалению, оно было недостаточно страшным. В противном случае из России убежало бы 400 тысяч интеллигентов, и от уничтожения и деградации была бы спасена не маленькая частица русского народа, а значительная часть русского образованного класса. Если же учесть, что сам русский народ был бы, в свою очередь, избавлен от закомплексованной колониальной интеллигенции, то это, пожалуй, и "оптимальный вариант".

дящего личность мыслителя к безликому "производителю идей", впоследствии приобретаемых потребителями для идеологической наркотизации, призванной этически оправдать их неизбежно социально безнравственное поведение. Попыткой вторичного производства со стороны марксизма определенной "идеологии", призванной обслуживать своеобразно понимаемые интересы потребителя, явились течения "сменовеховства"[2] и "евразийства" – политико-философские конструкции, специально собранные для экспортных нужд советского государства на сумасшедшей фабрике коммунистического марксизма. Это чрезвычайно интересный феномен, так как в нем в концентрированной и символической форме выявляются некоторые основные качества русской культуры: ее схематизм, мертвенность и декоративность – т.е. правдоподобность, доведенная до такой неправдоподобной степени, что постепенно превращается в правду и ставит тем самым своего создателя в трагикомическое положение ученика чародея, научившегося вызывать демонов, но не умеющего ими управлять. "Освоив" марксизм, русские попросили его создать несколько полезных вещей. Марксизм нарисовал грубые и совершенно бесполезные декорации сменовеховства, а потом сожрал своих наивных хозяев. Вся зловещесть этого "происшествия" станет ясна, если мы обратимся к происхождению самого марксизма – здесь интеллектуальные эксперименты русских выглядят карикатурным повторением трагедии западноевропейского мышления Нового времени, "склонности мистики утилизировать себя для традиционных общественных целей".

Евразийство было первой "идеологией" русского государства, первой идеей, специально сконструированной для кого-то с целью сознательной дезориентации и использования. Характерно, что сам по себе социализм как социальная практика не нуждался в идеологии. Внутри России потребителей сколько-нибудь сложных мифологических конструкций не осталось, и евразийство изначально создавалось для внешнего потребления. Социалистическое общество могло мыслить и каким-либо человеческим языком объяснять и утверждать себя, вообще, жить филологически – только вне себя, за пределами СССР. Причем это мышление должно было быть априори фальшиво, должно было быть сознательным обманом. Но так как, кроме этого обмана, ничего не было, здесь уже провела работу сама мать-природа. Поскольку у марксизма, взятого отдельно, самого по себе, никакой рефлексии, никакого осмысления себя быть не могло, евразийство, сконструированное ОГПУ, и есть единственная идеология марксизма, так что применение марксистского метода на практике и оборачивается его онтологической сущностью. Ведь идеология в марксистском смысле этого слова и есть не что иное, как сознательный обман со стороны "господствующего класса".

Евразийство похоже на современный ему национал-социализм, с той только разницей, что действия советского государства совершенно

[2] Сменовеховство – фактически лишь ранний этап евразийства.

не нуждались в каком-либо оправдании или даже объяснении. Евразийство оправдывало и объясняло действия по азиатизации России, но оправдание и объяснение нужно только европейскому сознанию, его же как раз и искореняли. Поэтому евразийство, в сущности, является издевательством – объяснением уничтожаемым европейцам, почему их следует уничтожать. Национал-социализм был псевдоазиатизацией Европы – временной реакцией на крушение ее восточного фланга. Лозунг Гитлера – борьба против внутренних (евреи) и внешних азиатов азиатскими методами прямого подавления. Это несвойственная новой Европе переоценка Азии, возведение ее в ранг противника, а не колониального материала, то есть отказ от основной идеи колониализма: "не соперничество, а использование". Если евразийство соединить с государственной риторикой СССР, мы получим стиль гитлеровского национал-социализма. Однако фашистам надо было постоянно объяснять и оправдывать свои действия, и в этом была их необыкновенная слабость. Фашизм разработал достаточно разветвленную идеологическую систему, позволившую стать более или менее фашистом даже Хайдеггеру, но фашизм был наивен, в него действительно "верили", а следовательно, не могли принимать ситуационно выгодных решений за рамками идеологических догм.

При знакомстве с текстами евразийцев бросается в глаза декларативность, полная укладываемость в две-три фразы. Больше всего это напоминает "легенду" прилежного диверсанта: "Эвакуировался в тыл, отстал от эшелона". Многочасовые допросы никакой новой информации не добавляют, из подвала доносится все то же монотонное бубнение: "Отстал от эшелона. Не помню. Эвакуировался в тыл". В первых строчках евразийских статей размашистой кистью провинциального журналиста рисуется грандиозная панорама: "великая равнина", "континент Евразия". Хорошо. Заинтригованный читатель ждет, "что дальше". Но, увы – дальше ничего нет[3].

Марксизм есть экономический материализм. А что такое экономический материализм, вообще ЭКОНОМИЧЕСКАЯ философия? Тут дело совершенно не в экономике. Большевики за полгода развалили народное хозяйство до основания, бездарно разогнали Учредительное

---

[3] Дальше через 30 лет пошел Лев Гумилев. Во время следствия его допрашивали два еврея – один разбивал прикладом шейные позвонки, а другой хохотал за столом, крутя карандашик: "Бей этого гоя по голаве – он умный!" Отмотав срок и выйдя с зоны с манией преследования и кривящейся набок шеей, "умный гой" стал разрабатывать теорию "этногенеза" – несчастную попытку умного и талантливого человека сохранить достоинство путем интеллектуальной мимикрии. Злейшие враги России и русской культуры изображались в его парадоксальных книгах природными союзниками и чуть ли не добрыми учителями, а антисоветчики-европейцы – кровожадными упырями и ненавистниками России.

Из-за особенностей гуманитарного знания исследования Гумилева все равно имеют самостоятельное значение (важен любой автономный и независимый взгляд на исторические события), но с точки зрения философской это более чем наглядная иллюстрация извращенного метода советской некультуры. В сущности, изображая самым лучшим и чистым из того, что было в России, монголо-татарское иго (одно упоминание о котором веками вызывало у русских приступ рвоты), Гумилев попытался создать миф Нероссии. То есть миф СССР. Точно так же, по его же словам, Латинская Америка в свое время в попытке достижения независимости сделала все возможное и невозможное для превращения себя в Неиспанию, поставив в центр своей религиозной жизни антикатолическое франкмасонство.

собрание, изолировали себя от сочувствующей им русской интеллигенции, разорвали дипломатические отношения почти со всем миром и, ДАЖЕ НЕСМОТРЯ НА ЭТО, победили. Значит, было колоссальнейшее преимущество, которое не только покрывало чудовищные недостатки, но и давало фору. За те же полгода большевики, будучи совершенными дилетантами, на совершенно пустом месте создали чудовищный аппарат тотального сыска и развернули массовый террор. Первые осмысленные акции советской власти:

6 июля 1918 г. – провокационное убийство германского посла графа Мирбаха (предательство германского союзника, явно проигрывающего Антанте);

7 июля 1918 г. – разгром спровоцированного мятежа левых эсеров (создание временного алиби в глазах еще сильной Германии и полная узурпация политической власти);

16 июля 1918 г. – убийство Николая II и наследника (уничтожение естественных лидеров белого движения и окончательная компрометация в глазах образованного класса России "заварившх кашу" деятелей Февральской революции);

30 августа 1918 г. – инсценировка покушения на Ленина и начало "красного террора" (уничтожение русского городского населения).

Вот оборотная сторона "принципиально непрактичной" деятельности русских интеллигентов. Далее все шло по нарастающей. Символом политической деятельности большевиков является увенчивающий гражданскую войну расстрел белых офицеров. После разгрома Врангеля примерно половина белых офицеров (45 000) осталась в Крыму. ("Родина слышит, Родина знает". "Родина – простит".) Тогда появилось низкорослое кривоногое существо с вежливой китайской улыбкой: "Галаздане афицелы, вама неабахадима залегестлиловаца, э-э, для палуцэния пасобия"[4]. Офицеры зарегистрировались. Их взяли и расстреляли из пулеметов. Это суть всей 70-летней деятельности большевиков – коварные "двухходовки". Поражает не "глубина расчета", всегда примитивного, а последовательность. Последовательность животного или даже механизма, бездушная, беспощадная, не оставляющая никаких шансов, никакого "счастливого случая". Зарегистрировались – расстреляли, зарегистрировались – расстреляли. И так 70 лет. Все обвинения большевиков в жестокости нелепы, как нелепо обвинение в кровожадности хищного насекомого. Он "надыбал" себе ноу-хау: укол яйцекладом в нервное сплетение гусеницы – откладывание яичка – вылупление из яичка личинки – выжирание личинкой гусеницы изнутри – окукливание и вылупление взрослой особи – спаривание – укол яйцекладом в нервное сплетение гусеницы. И все – этот "экономический материализм" продолжается миллионами лет. При чем здесь "философия" какая-то? Сама постановка вопроса уже смешна.

---

[4] Кстати, сейчас бывшим членам руководства коммунистической партии необходимо зарегистрироваться. Для получения пособия.

Д. ГАЛКОВСКИЙ

В "Вехах" чудики дали на себя информацию миру, который убил в последующие десятилетия 60 миллионов людей, для которого человеческая жизнь уже не значила ничего, так что сообщения о массовых расправах звучали скорее как сообщение синоптиков "прошли дожди", "выпал снег": "К концу декабря была очищена территория Тамбовской губернии".

В "Вехах" русские интеллектуалы сказали:

1. Россия есть периферия культурного мира, и европейское начало здесь слабо.

2. Следовательно, вместо развития слабого европейского начала надо создать самобытный западно-восточный мир.

Сначала подобный вывод вызвал у русской интеллигенции взрыв негодования (зарождающееся сознание начинается с ненависти к себе). Но через десять лет победившей Азией было подхвачено: да, создадим, и именно самобытную русскую цивилизацию, но... для дезориентации белых дьяволов. Русская "Почти Азия" вместо укрепления Европы решила поиграть на контрастах, стать не частью, а целым. Советская "Почти Европа" пришла к тому же выводу. СССР – это хитрая Азия, искушенная Азия. До 1917 г. Россия вместе с Австро-Венгрией замыкала цепочку великих европейских держав. После 1917 г. вместе с Японией она открывала список великих держав, правда азиатских.

В "Вехах" сказали, а русская реальность подхватила под белы рученьки и повела упирающихся задохликов семимильными шагами. Уже первый съезд евразийцев в Берлине (начало 1925 г.) проводился на деньги ГПУ, многие лекции на нем читали шпионы и диверсанты, которым придумали "интересные мысли" (автора!) и которые они выучили вплоть до "полемики": "Ты будешь говорить то, а я тебе возражать это". После же использования большинство евразийцев вывезли в СССР и расстреляли.

То, что в "евразийстве" философская программа "Вех" нашла свое пародийное воплощение, есть лишь частное следствие общей закономерности. В конце концов вся история русской мысли есть идиотическое воплощение чьих-то аллегорий. Всегда грубое материальное воспроизведение иногда весьма тонких идеальных конструкций. Деревенский мужик поймал маленькому Володе Набокову бабочку, держа дешевую капустницу жирными пальцами за сломанные крылья: "У нас бабочек этих!.." – идеальный символ услужливости русской истории. Сущность русского социализма проста до издевательства. Барин прочел басню Мандевиля о пчелах, позвал своего пасечника: "Степка, трутней в тряпку собери и кипятком ошпарь". Механизм улья испортился, пчелы сдохли. Восточная бездарность – органическая неспособность что-то выдумать, создать, "сделать из ничего" – сопровождается у русских европейской предприимчивостью. Восточный традиционализм, спасающий от "неудачного новаторства", в России крайне слаб. У русского дурака постоянно "свербит". На пустом месте он развивает бешеную энергию – пляшет на похоронах и рыдает на свадьбе. В сущности, занимаясь распределением "ничего". Самое оскорбительное, доводящее

русского до бешенства, – это сопротивление распределяемого материала. В античности творчество уподобляли припоминанию вечно существующих идей, которые изначально, вне времени человек знает, но временно забывает, попав в воронку временного круга. Врожденный материализм русского приводит его к отождествлению идей с конкретными людьми и предметами. (Соответственно Абендланд превращается для него в Аидланд платоновского царства теней.) Когда предметы сопротивляются манипулированию, а люди начинают уклоняться от подчинения его воле, русский воспринимает это как мировую несправедливость, как нарушение мировой гармонии и стремится восстановить порядок, начиная сопротивляющийся материал уничтожать. Срыв хлебозаготовок он понимает как разрушение вечной платоновской идеи хлеба, которую проклятые кулаки "не отдают". В России очень любят носителей идей, но мертвых. Мертвых легко распределять, вокруг них легко плясать и плакать – они не побьют и вообще не сделают уже ничего десяткам, сотням и тысячам кормящихся вокруг них бездарных захребетников – русских интеллигентов. Жил поэт Гумилев, писал стихи. Стихи замечательные, нравящиеся, но их автор был опасно жив. Гумилева убили, потом запретили, потом простили и разрешили. Сожгли его книги, затем опубликовали его рукописи. Наградили его палача, потом расстреляли. Зарыли труп Гумилева в землю, вырыли, снова зарыли в другом месте, снова вырыли и т.д. и т.п. И этот унылый русский спектакль с эксгумацией трупов, обливанием их кислотой, облепливанием черепов умерших пластилином, перезахоронением, наказанием и реабилитированием людей, к коим наказывающие не имеют никакого отношения, ибо для них они просто являются идеями, которые они порют, как выпорол неправильное море знаменитый персидский царь, намекнув тем самым, что древние персы тоже немножко европейцы, тоже способны к деятельному умозрению, – этот унылый русский спектакль ужасающ и вечен.

V

Русский образованный класс совершил в 1917 г. такую страшную ошибку, что выжившие после февральского эксперимента акушеры русской демократии последующий период своей жизни прожили в состоянии непрекращающегося идеологического визга. Речь уже не шла об оправдании "перед кем-то", важно было убедить в правильности своих действий самих себя. И не потому, что это было важно для достижения каких-то целей, а просто СТРАШНО БЫЛО. Визг шел на одной высокой и более чем фальшивой ноте – "царизм виноват!".

Действия русской интеллигенции чудовищны. К февралю 1917 г. успехи русского государства были очевидны и грандиозны (собственно, поэтому интеллигенция и пошла на риск государственного переворота во время мировой войны). Россия являлась единственной европейской страной, не отрезанной войной от сырьевой базы, – война на истощение была России выгодна. После наступления Брусилова в 1916 г. у Четверного союза не осталось военных средств для широких наступатель-

ных операций на Востоке. Русские войска готовились к захвату Константинополя и Будапешта. По договорам с союзниками Россия после окончания войны аннексировала черноморские проливы и устанавливала полный контроль над Восточной Европой. Крах Четверного блока в течение максимум одного года был очевиден. Кроме того, 3 февраля 1917 г. США приняли окончательное решение об объявлении войны Германии. Русская интеллигенция решила – ПОРА. После предварительных согласований с западными союзниками (поездка "представителей русской общественности" в Лондон в 1916 г.) она решила взять власть в свои руки. Речь шла не о свержении власти Николая II, а о социальной революции, об отстранении от власти целого сословия – сословия русского дворянства, давно отказавшегося от своих привилегий, но имеющего несчастье "занимать место". Была разгромлена система министерств: уволены и частью посажены в тюрьму министры и их заместители, началась перетасовка министерских коллегий, чистка аппаратов. Новыми министрами были назначены странные люди, не имеющие реального опыта управления государством. Через один-два месяца их сменили люди еще более странные, потом еще, и, наконец, незадолго до прихода большевиков произошла четвертая смена министров, которые по уровню своей некомпетентности приближались к ленинскому "совнаркому". Уже первая смена нового кабинета министров вызвала панику и полную дезориентацию центрального аппарата управления. К еще более губительным последствиям привело смещение власти на местах. Прошла замена всех губернаторов, местных судебных органов и т.д., причем в провинции власть захватывали явные шарлатаны и самозванцы, часто вообще не имеющие опыта работы в каких бы то ни было организациях[5]. Величайшее государство мира было разгромлено за 6 МЕСЯЦЕВ. К началу осени 1917 г. русское государство было совершенно недееспособно... По этому поводу можно было бы сказать многое, но достаточно произнести одну фразу: трудно представить тот уровень мракобесия и невежества, которого достигла русская интеллигенция за несколько десятилетий своего "самобытного" развития.

Разумеется, дань поэтической мифологии в "Вехах" есть все-таки частность[6]. Основа "веховцев" – европейское "рацио". Но эта частность есть проявление настораживающей тенденции. Если это сливки, то что же – молоко? Если русские интеллектуалы испытывали "влеченье – род недуга" к вульгарной мистической фразеологии, то что же говорить о простых смертных, об интеллигентской массе? Почему вообще "Вехи" и "Из глубины" написаны прежде всего философами, а не социологами и правоведами? Почему Бердяев, Булгаков, Франк составляют основу "веховства"? Логичнее было бы наоборот. Основу сборника должны были составить статьи социологов, историков и правоведов: Кистяковского, Новгородцева, Изгоева, и на этом общем фоне, строго рацио-

[5] За исключением участия в деятельности масонских лож, как правило кратковременного и номинального.

[6] Выше, во фрагменте, не вошедшем в настоящий текст, говорилось об использовании авторами "Вех" филологически вымученной и философски неуместной религиозной риторики.

нальном и богатом фактическим материалом, можно было позволить себе метафизические экскурсы русских религиозных философов, придающие рациональной основе метафизическую глубину. Это проявление действительно религиозного характера русской философии, когда наиболее умные мыслители оказываются и наиболее иррациональными по своему мироощущению. Или, с противоположной точки зрения, наиболее иррациональные представители русской интеллектуальной культуры являются и наиболее последовательными рационалистами. Соответственно русские рационалисты занимают в этой схеме место РЕЛИГИОЗНЫХ ОБСКУРАНТОВ.

Величайшей ошибкой было бы считать русских рационалистов, всю эту унылую череду русских неокантианцев, позитивистов и катедер-социалистов, рационалистами по своей сути, НУТРУ. Для иллюстрации можно привести пример, казалось бы, максимально невыигрышный – личность Сергея Николаевича Трубецкого, князя, ректора Московского университета, специалиста по античной философии. Его философские работы – произведения аккуратной и трудолюбивой посредственности. Видно, что это "служба", то, чем человек занимается "на работе". Но дома, "в халате" Трубецкой занимался другим – писал газетные фельетоны, грязные, с подзаборной руганью и, в отличие от Салтыкова-Щедрина, тоже потерявшего культурную связь со своей средой и полностью "обынтеллигентившегося", лишенные крупицы таланта. Трубецкой, усвоивший самые отвратительные замашки русской интеллигенции, с бешеным темпераментом обрушивался на своих "идеологических противников". Тряслись руки, текла слюна:

"В пику газете "Фактор прогресса" профессора Хамоватого Мартын Обезьянников стал издавать газету "Здравый смысл". Проезжая по Красной площади, Обезьянников многозначительно взглянул на памятник Минина и Пожарского... Кроме самого Обезьянникова редакторами были славянин неопределенной национальности Войцех Войцехович Трепачек, публицисты Василий Вышибалов и Тигран Жердябов. Потом шли фельетонисты Платон Целковомудренный под псевдонимом Старуха-Лепетуха, Евлампий Бутонов и Максим Петров Нетронь-Завоняйка. В Петербурге было два корреспондента – князь Содомский и генерал Поросятин, писавший под псевдонимом Рельсопрокатный..."

И далее, обозвав своих оппонентов хамскими прозвищами (а это весь славянофильский лагерь от Льва Тихомирова до Розанова), князь с обстоятельностью начинает обливать грязью каждого из них в отдельности. Один пишет у него статью "Каким я был негодяем", другой посылает в газету сообщение из Франции: "Все французские сердца бьются в унисон с русскими – загипнотизированная общественным настроением сука родила щенка с пятном в виде двуглавого орла на брюхе". И т.д. и т.п.

Из всего этого неумного одесского остроумия видно, что никакой полемики Трубецкой вести не мог "по определению": все люди, несогласные с его точкой зрения, казались ему в лучшем случае мелкими подлецами, в худшем – опасными преступниками, подлежащими уго-

ловному преследованию. То есть весь европеизм, вся образованность князя были блефом, "внешним лоском". Плохо не то, что здесь мы видим поверхностный РАЦИОНАЛИЗМ, а то, что он ПОВЕРХНОСТНЫЙ. Русские интеллигенты верили в чертей, в сглаз, гадали на кофейной гуще. Их европеизм выражался только в том, что это делалось "не на виду", а на тайных собраниях. Иначе бы русские интеллигенты не проиграли все за 6 МЕСЯЦЕВ. Ведь вообще "знание – сила", и нет вещи более устойчивой, цепкой и мощной, чем разум человека. Величайший критик рационализма Зигмунд Фрейд, пожалуй, как никто другой понимавший ограниченность человеческого сознания, все же сказал на склоне своей жизни: "Голос разума слаб, но имеет одну странную особенность – он звучит, и звучит до тех пор, пока ему не внемлют". Русские либералы, русские рационалисты проиграли так быстро и безнадежно потому, что эту мысль можно дополнить другой максимой: "Голос безумия мощен, и он ревет и ревет до тех пор, пока человек не оглохнет". Именно этот голос безумия, подымавшийся из недр интеллигентского сознания, заставил сделать русскую интеллигенцию последовательно все возможные ошибки. На очередной вызов реальности интеллигенты отвечали не трезвой оценкой ситуации и принятием рациональных решений, а магическим перемещением предметов. Подлинная одежда русского интеллигента в 1917 г. – не строгая тройка и даже не китель, а фартук и колпак средневекового волшебника. Если в "Вехах" мы находим крестящихся и молящихся политологов, то здесь – изнуренных средневековым волшебством масонских практиков. Русские решили: если надеть фартук и колпак, государство будет управляться само собой. Нарядились, собрались в кружок. Взялись за руки, закрутили хоровод слева-направо – ничего не получается. Справа-налево – опять плохо. Подпрыгнули три раза, сказали: "Ширинвырин-молодец!" Закопали пять золотых на Поле Чудес – опять ничего. Если в Европе масонство было "риторикой", декоративным оформлением некоторых реальных механизмов западного мира, то в России начала XX в. это обернулось чистой бутафорией. Картонным телефоном, который, вместо того, чтобы стоять на сцене и "изображать телефон", "поступил в продажу".

Как почти неизбежное следствие подобной фиктивности, к власти пришло ультралевое течение масонства, которое в лице Ленина и Троцкого откровенно издевалось над масонством, считало масонов полезными ничтожествами. Масонство, успешно контролирующее государственного левиафана в Европе и Америке, не смогло сделать этого в России, во-первых, потому, что русское государство по концентрации в себе мощи нации на порядок превосходило даже прусскую монархию в период ее самого оголтелого солдафонства, и, во-вторых, потому, что система масонских лож в России в лучшем случае могла быть организацией немецких землячеств в Прибалтике, но не имела "низового аппарата" (на котором все и держится) в коренной России. Бумажный тигр "телефонного права" масонов ничем не обеспечивался. В результате, их даже не уничтожили, а использовали как "вторичное сырье" для меж-

дународной дипломатической игры молодой советской республики, создания системы глобального шпионажа и т.д. (В последнее время по этому поводу началась публикация ряда красноречивых документов – например, о деятельности украинских масонских лож в Польше 20 – 30-х гг., полностью контролируемой ОГПУ.)

Действия, аналогичные действиям русской интеллигенции, сделавшей в начале XX века ставку на политическое масонство, предприняли бы люди, решившие противопоставить мощи русского государства неофициальный совет старейшин, столь характерный для Востока. Действительно, например, на Северном Кавказе старейшины родов обладают огромной властью, служащей реальным противовесом произволу чиновников и тираническим устремлениям молодых честолюбцев. Дело, однако, в том, что в России никаких родов нет, более того, старики в русских деревнях подвергаются насмешкам как бесполезные едоки – "заедающие чужой век" комичные паразиты. Для полноты картины эту аналогию следует продолжить. Предположим, что зоркое и попечительное русское государство инициативу услужливых реформаторов поддержало и развило: правильно, "старикам везде у нас почет", необходимо развивать и поощрять институт русских старейшин. И вот уже по всей стране созданы соответствующие "домоуправления", где совершенно ничтожные русские пьяницы "заседают", получают от государства "зарплату" и превращаются в третьестепенный, но болезненный элемент все того же родного государства.

Блеф европеизации в России сопровождался все же созданием истеричной, лживой, но в своих высших проявлениях выдающейся цивилизации, по крайней мере в области литературы, сценического искусства и отчасти музыки. Но попытка "вторичной европеизации" была блефом полным. Во-первых, таковая была совершенно не нужна (зачем по второму разу-то?), и, во-вторых, весь декларируемый европеизм русской интеллигенции на самом деле был пропитан азиатской ненавистью к европейскому государству, что превращало "второе русское просвещение" в комедию положений. Ситуация, когда выросший в полуазиатском захолустье "западник" ПлеХанов вместе с дочкой раввина Любовью Исааковной Аксельрод орал на "восточных деспотов" Николая Романова-Дармштадт-Готторптского и Александру Гессенскую, по уровню незатейливого юмора приближается к лучшим фильмам Чарли Чаплина.

Блефующий, как правило, играет на повышение, поэтому азиатская реакция на излишнюю европеизацию России приобрела форму УЛЬТРАзападничества. Лозунг "догоним и перегоним Европу" был равно характерен и для большевиков, и для кадетов. Разногласия заключались в способах и областях "обгона". Большевики хотели перещеголять Запад прежде всего в области социальных преобразований, кадеты – например, в области юриспруденции: в 1917 году Россия получила с их помощью фантасмагорический избирательный закон, о демократичности которого США или Франция могли только мечтать. Так, равное избирательное право для женщин существовало тогда лишь в Норвегии и Дании. Англия, родина феминизма, лишь подумывала о соот-

ветствующей реформе, поставив для начала эксперимент в некоторых доминионах. А в России ввели одним махом, и миллионы лузгающих семечки краснощеких деревенских девок в одночасье стали "головой выше" английских аристократок. Дальше – больше. В Германии, Бельгии, Голландии, Испании возрастной ценз избирателей был 25 лет, в Австро-Венгрии – 24 года, в наиболее передовых демократических странах Запада: Англии, США, Франции – 21 год. А в России – 20. Знай наших! Ни в одной стране мира не было избирательного права у военнослужащих. А в России – ввели, да еще во время мировой войны. Были отменены имущественный ценз, ценз оседлости, грамотности и т.д. В целом избирательный закон в России обгонял естественный ход постепенной демократизации самых передовых государств на 30–40 лет. (Для сравнения: в США возрастной ценз избирателей был снижен только в 1971 г.) Впрочем, был проявлен и мудрый консерватизм. В избирательный закон было введено одно ограничение: в выборах запрещалось принимать участие "господам Романовым". Среди царских родственников были ученые, литераторы, благотворители – но они оказались недостойны быть полноправными гражданами Русской республики (которую, кстати, провозгласили до выборов в Учредительное собрание, нарушая свой же закон, – "очень хотелось" и провозгласили). Между тем Николай II фактически добровольно передал власть и именно Учредительному собранию, явившись в правовом отношении его единственным автором. Увидев, что никто его не поддерживает, он целиком поддержал идею своих противников: говорите, надо республику – хорошо, я отрекаюсь; говорите, надо соблюсти законность – хорошо, я готов оформить отречение как легитимный акт, и вы можете проводить выборы, не опасаясь правового нигилизма. Михаил, в пользу которого он отрекся, первым делом заявил, что он поддерживает идею Учредительного собрания и отдает ему право определения будущей формы правления. В ответ кадеты (главные организаторы Февральской революции), формально "конституционно-МОНАРХИЧЕСКАЯ партия", заявили, что никакие они не монархисты, что это все была 15-летняя маскировка для "фраеров" и что Романовых надо гнать из России в три шеи. В результате клоунских выборов в Учредительное собрание кадеты и их союзники, проведшие 95 процентов работы по организации Февральской революции, получили 5 процентов голосов. Впрочем, победившие противники рано радовались, что "обули фраеров". Им просто сказали на первом же заседании: "А ну, фраера, валите отсюда".

В маскировке азиатской реакции под западничество нет ничего удивительного с точки зрения психологической. Недоразвитие личности неизбежно приводит к тому, что первым этапом ее самоосознания является стихийный протест против собственного индивидуального существования. Ведь индивидуальное существование вовсе не является само по себе абсолютным благом. Прежде всего, индивидуальное существование трагично, так как для личности смерть есть актуальная данность, а для единицы коллектива личная смертность маскируется "жизнью рода". Кроме того, жизнь личности есть постоянное переживание соб-

ственного одиночества, хотя бы уже потому, что для личности полная совершенная любовь – это любовь не только к существу противоположного пола, но и к личности, а совпадение развитой и совершенной индивидуальности с внешней красотой есть вещь гораздо более редкая (отсюда характерная для личности трагедия неразделенной любви). Не случайно тема несчастной любви характерна для эпохи формирования европейского индивидуализма ("Страдания молодого Вертера" Гёте).

Из-за болезненности индивидуального существования крайне важна естественность и плавность развития индивидуалистической культуры. Те же "Страдания молодого Вертера" явились первым европейским бестселлером, и этой книгой ознаменовалось рождение индивидуального сознания как культуры (сентиментализм), как чего-то массового, характерного для определенного слоя, постепенно расширявшегося на протяжении более двухсот лет и обнимающего в современных культурных странах более половины населения, так что индивидуалистическая культура стала одновременно культурой массовой, превратилась в СТИЛИЗАЦИЮ индивидуального существования, может быть, даже навязываемую определенной части населения. Вне этой КУЛЬТУРЫ состояние индивидуального существования по меньшей мере неудобно, часто – мучительно. Человек ощущает себя социально покинутым, "никому не нужным". Реакцией на это является индивидуалистический бунт против индивидуализма, тот "героизм" русской интеллигенции, о котором писал в "Вехах" Сергей Булгаков и который был крайне примитивной формой индивидуализма – реакцией мещанина на несообразный ему уровень индивидуализации. Булгаков показательно абстрактно и вскользь противопоставлял в "Вехах" полуевропейскому "героизму" некое "подвижничество". Собственно, если спокойно обдумать этимологию этого слова, речь идет о мудром отказе от личностного начала, о жертве индивидуальным существованием как заведомо непосильной задаче, жертве во имя душевной гармонии. Однако Булгаков не видел, что "подвижничество" в смысле политическом есть европейская реакция царизма на русскую азиатскую революцию. Также он не понимал, что яд индивидуального существования может весьма легко привести к разрушению личности (которая не хочет быть личностью и разбивает себе голову о мостовую), ибо сознательный отказ от самосознания возможен только на достаточно высоких степенях индивидуальной жизни и доступен лишь одиночкам. Между прочим, сама проблема отказа от индивидуального бытия – тоже проявление неудобности этой формы существования: личность неизбежно переживает мистерию угасания разума в старости, а при родовом сознании проблема "красивого старения", правильной деградации отсутствует. При этом стандартные формы решения подобной проблемы не выработаны даже современным Западом. Это – задача будущего века, а может быть, и веков, и уж, конечно, не наивной России начала XX было ее решить. Другое дело – организация своеобразного "ордена глумливой адаптации", создающего пародийную иллюзию коллективной жизни и вызывающего "смеховое снятие" рацио-

нально неразрешимой проблемы. Западноевропейское масонство с его неистребимой двусмысленностью вполне могло явиться в русских условиях элементом псевдоколлективистской поведенческой культуры. В этом смысле ошибка русского масонства[7] не в его гипертрофированном развитии как таковом, а в том, что его шутовскую культуру приняли излишне серьезно, разрушив тем самым "идеологический лак", в течение столетий предохраняющий западное масонство от агрессивной внешней среды. В русском масонстве была нарушена мера иронии. Возник русский тип "сурьезного масона", вроде Максима Ковалевского или Муромцева. При этом перестала замечаться подоплека живой религиозной жизни масонства, та интегрированная рационализмом XVIII в. западная культура карнавализма, на которую безуспешно и слишком поздно обращал внимание наиболее умный представитель младшего поколения русских масонов – Михаил Бахтин.

Воспринятое совершенно серьезно, масонство на русской почве превратилось в полную пародию. Одна из наиболее смешных книг в русской культуре – изданный в виде огромного тома парадный отчет о торжественных похоронах Максима Ковалевского. (Мелованная бумага, дорогой переплет, фотографии венков от благодарного человечества и многотысячной траурной процессии, надгробные речи, мировая скорбь.) При этом читателю книги совершенно непонятно, а кто такой, собственно говоря, этот Ковалевский, за что поистине царские почести оказываются второстепенному профессору и мелкому политику, да еще во время мировой войны (Ковалевский умер весной 1916 г.). Создается впечатление грандиозной мистификации, кажется, что никакого Ковалевского не было, и похороны его выдумали. Однако тон книги, в отличие от сталинских "Веселых ребят", непрошибаемо серьезный. И эта ни на чем не основанная серьезность производит впечатление полной несерьезности. Точно так же совершенно несерьезными выглядят преувеличенно серьезные политические лидеры русского масонства, вроде главы Первой Государственной Думы Муромцева или первого премьер-министра Временного правительства князя Львова. Последний, вообще, по единодушному отзыву современников, был способен много-много

---

[7] XVIII век в России принято порицоть за эклектизм, раскол между высшим слоем и народом и т.д. В целом это верно. Но этот век ознаменовался блестящими успехоми России на международной арене, а его интеллектуальная бесплодность (кстати, совершенно не выделяющаяся из бесплодия предыдущих веков) искупилась последующим золотым веком русской культуры, который, конечно, XVIII веком был незримо подготовлен. Поэтому в чем-то XVIII век был удивительно гармоничен, соразмерен. Просто удобен. Русским было удобно жить в XVIII веке. Они в этом веке процветали. Европейские костюмы еще не утротили бутафорского духа, русские еще в них не поверили и сознавали себя актерами, отсюда был элемент иронии, возможность альтернативного поведения. Двойственность ситуации из-за возможности двусмысленного поведения не мешала. И, конечно, дух этого века максимально полно воплотился в старом русском масонстве, удивительно точно подходящем к сущности тогдашней культурной ситуации. Масонство давало широту взгляда, возможность "соединять несоединимое" и в конце концов возможность отступления. Ирония в XVIII в., несомненно, присутствовала.

Только зарождающаяся русская личность была совершенно неиронична, но масонство давало стилизацию иронии. Пушкин уже был насквозь ироничен и придал реальное содержание заимствованной готовой форме. Эта ироничность – максимум, что потеряла в Пушкине последующая русская культура, и здесь идеологическая судьба Соловьева схожа с судьбой основоположника новой русской культуры.

поддержать разговор на уровне "Salonblödsinn", но изображал из себя "влиятельное лицо": "Я употреблю все свое влияние..."

"Социал-паханизм" русских масонов возник на пустом месте. Пришел Ленин и сказал: "А хочешь, я тебе глаз выну". В Италии профану прокололи бы шилом сонную артерию, а в России "влиятельные лица" засвистели в свисток: "Полиция! Полиция! Хулиганы обижают!!!". Этот вопль был нелеп, и указ о поимке членов ленинского ЦК летом 1917 г. смешон. Если вы – страшные карбонарии, вознамерившиеся посреди мировой войны смахнуть с планеты величайшую монархию мира, то такие вопросы должны решаться в течение суток. Просто позвонить по телефону: "Тут появился КАКОЙ-ТО. Ходит и ходит, чего ему надо?" На следующий день сообщение в газете: "Труп Ленина с проломленным черепом обнаружен недалеко от железнодорожной станции". Вопль "Полиция!" был бы еще понятен, если бы к самой полиции относились с уважением. Но к этому времени полицию в России просто распустили (не надо "царских сатрапов" – у нас у самих "влияние"). И горе-паханов в пенсне и с интеллигентскими присказками "уделали" несколько десятков шпионов и уголовников, обладающих реальным ноу-хау внегосударственного насилия (общаком, бойцами, правилками, малинами, дурью и тому подобными аксессуарами организованной преступности). Могущественные и влиятельные русские масоны, "проводники европейской культуры, несущие свет просвещения", превратились в ничтожных интеллигентиков, с которыми можно было делать все что угодно: заставить плясать голыми на столе, выдумывать "сменовеховство" и "евразийство", проводить обновленческую реформу православия, писать панегирики Сталину, "рубать уголек" в шахтах, объяснять Лиону Фейхтвангеру преимущества реального социализма. Власти, "которая штыками и тюрьмами ограждает от ярости народной", не было, и "работающие под урок" могущественные бомбометатели оказались ничтожными полураздавленными червями перед наивным Лениным, который "понял буквально" и действительно стал уголовником.

Ленин на всех ПЛЕВАЛ. Его произведения ничего не дают для понимания личности: на печатное слово он плевал тоже. Сталин и Троцкий, да и прочие большевики вполне адекватны в письменной речи. За речами Сталина чувствуешь запах Сталина, кислый запах табака и пота, за статьями Троцкого видишь ход его мысли – мысли еврейского просветителя XVIII в., завороженного чудесами европейской цивилизации, но сохранившего восточную жестокость и презрение к социально беспомощному "индивидууму". За статьями Ленина нет ничего. За его письмами видна бешеная энергия манипулятора, который дергает за ниточки всех и вся на протяжении всей жизни, но сам совершенно анонимен. "Несуществующ". В сравнении с ним Ковалевский (по степени содержательности личности) – Леонардо да Винчи. Идея европейского "манипулирования", то есть "автономного управления", оказалась на русской почве манипулированием ничем, распределением ничего. Просто рабочие были максимально безлики и лучше всего подходили под стилистику "ничего". Господин из Сан-Франциско все же был гос-

подином – чем-то единичным, индивидуальным. "Группа товарищей" из Сан-Франциско снимала последнюю зацепку содержания, и "господин Никто" превращался в уже совершенно абстрактное "ничто".

Если абстрагироваться от неизбежных подсознательных устремлений, на уровне сознания и социальной практики Ленин был действительно атеистом, и в этом была его необыкновенная сила. На религию ему было плевать. В 20-е гг. в Советской России постоянно носились с образом роденовского "Мыслителя". Считалось, что это образ сознательного пролетария, запечатленного великим мастером в момент порождения "диалектического материализма". Между тем фигура "сознательного пролетария" венчала у Родена композицию "ВРАТА АДА". Социальный образ пролетария был погружен в Европе в контекст естественной мистерии жизни и смерти. Идея "эксплуатации" – циничного использования другого человека – была скрыта и нейтрализована сложной РИТОРИКОЙ. Английский аристократ считал местного пролетария скучной посредственностью, которой он в течение столетий устраивал тараканьи бега, но эта простая истина была обернута шелком риторики, сформировавшей, между прочим, у оруэлловского "прола" идеал джентльмена, идеал "достойной жизни". Русские же решили просто – а-а, тут ОБМАН, тут СОЦИАЛЬНАЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ, ну, раз так – вали все в яму. "Год в лагере и бирку на ногу". ТАКОЙ социальной риторики Запад не видел: рабочая партия, где нет ни одного рабочего и которая рабочих ненавидит лютой ненавистью. Соответственно насквозь риторичное масонство (собственно, атеизм, доведенный риторикой до степени религии) должно было привести в русских условиях к более чем оригинальным результатам. Если Вольтер выдвинул идею социального использования религии, то русские, не отягощенные грузом европейской культуры, пошли дальше и выдвинули идею социального использования АТЕИЗМА, явив в мировой истории первый пример атеистического государства. Если масонство по сути явилось инструментом хладнокровной утилизации западного христианства, то в восточном христианстве оно до такой степени не встретило сопротивления, что не исчерпанный до конца пафос "инструментализма" в конце концов обратил на русской почве в используемый материал само масонство. Русское масонство стало христианством (религией) и отнеслось само к себе как к христианству. То есть само себя переварило.

Радостная злоба "раскусившего ситуацию" Ленина: "Ах, МАСОН, ну так надевай колпак, пляши, дурачок". Своих "товарищей" он презирал, но при этом "относился терпимо", так как человек – животное. И всеми ими манипулировал. Его "гвардия" состояла из скотов, дегенератов и профессиональных неудачников, но он так ловко их стравливал, создал такую атмосферу переплетения интересов, взаимных интриг, столкновений и сплетен, что машина заработала сама. Все они крутились как белки в колесе. "Великий Ленин", который ненавидел и презирал любые формы духовной жизни, поступил со своими "товарищами" так, ударил по Западу так, что об этом вообще до сих

пор ничего не написано. От Ленина Запад вот уже 80 лет только разевает беззвучно рот, как мальчишка, получивший отцовским сапогом под дых. На Западе до сих пор не вышло даже более или менее серьезной биографии этого человека.

VI

Если во Франции все исторические процессы проходят с максимальной законченностью и последовательностью (процесс централизации государства, крушение феодализма), то в русской истории все исторические процессы проходят с максимальной грубостью и примитивностью. Если французская история – это эталон европейской истории, от которого прочие этносы или государства в той или иной степени уклоняются, то Россия – это европейский метроном, доводящий все процессы до идиотического механицизма примитивного прибора. Может быть, Россия – это тоже Мекка для историков: анализируя происходящее здесь, можно проникнуть в глубинные процессы общеевропейского механизма, в миллион раз более сложного, но действующего по тем же принципам. Это – "пародия", "дрозофила", но здесь все видно как на ладони.

Нет ничего более нелепого, чем обращение к материалисту с попыткой интеллектуальной полемики. Интеллектуальная или моральная аргументация не производит на него никакого впечатления, и именно поэтому из материальных соображений он может согласиться с чем угодно. Дайте материалисту небольшую сумму денег, и он станет идеалистом. Переубеждение материалистов – занятие, недостойное для ученого. То, что говорят сами материалисты, тоже не имеет никакого значения. В лучшем случае это примитивная пропаганда. Но "отслеживание деятельности" материалиста крайне интересно. Его действия основаны на голом бихевиоризме, его цели написаны на лице. Нет более благодарного объекта для изучения. В материальном действии он строго последователен и целесообразен. В этом смысле в советской истории даже есть определенная эстетика.

В замечательной статье А.С.Изгоева "Социализм, культура и большевизм", помещенной в сборнике "Из глубины", совершенно справедливо обращается внимание на то, что коммунизм большевиков вовсе не является плодом больного воображения Ленина, а есть крайне логичное и последовательное осуществление на практике основных идей интеллигентского сознания. Центр коммунистических идей находился в России отнюдь не в большевистском андеграунде – это была господствующая точка зрения, "общее место", одинаково разделяемое и выгнанными с первого курса радикальными студентами, и убеленными сединами профессорами политэкономии. Различие между большевиками и прочими интеллигентами было только в том, что Ленин "взял и сделал". Применение марксистской догмы на практике вызывало мгновенный ответ реальности, показавшей за шесть месяцев то, что до этого русской интеллигенции не могли втолковать и в 60 лет. Если "министры-социалисты" своей социалистической риторикой за полгода вызвали

политический крах государства, то большевики своей социалистической практикой за полгода вызвали экономический крах общества. "Национализация банков" привела к окончательному расстройству денежной системы, "национализация предприятий" – к остановке производства, "национализация земельной собственности" – к жесточайшему продовольственному кризису, "введение рабочего контроля" – к катастрофическому падению трудовой дисциплины и неслыханному воровству. И наконец, отказ от системы благотворительных фондов и травля церкви с параллельным провозглашением "всеобщего братства" привели на деле к окончательному выявлению "звериной сущности социализма": ко всеобщему рвачеству и социальному эгоизму. Констатировав этот факт, Изгоев прослеживает, как большевики были вынуждены последовательно освободиться от всех своих догм, начиная от всеобщего избирательного права, которое они после разгона Учредительного собрания заменили средневековым избирательным законом, и кончая введением жесточайшей палочной дисциплины на производстве, о которой не было речи при капитализме даже в разгар мировой бойни. Напомню, Изгоев говорил обо всем этом через шесть месяцев после Октябрьского переворота, фактически еще до начала гражданской войны. То есть к лету 1918 г. идеологически с перспективами социализма в России было уже все ясно, и дальнейшие 75 лет русские лишь последовательно и методично наступали на грабли, каждый день сталкиваясь с теми проблемами, которые порождала социалистическая система хозяйствования: неэффективностью экономики, апатией и эгоизмом населения, необходимостью "внеэкономических мер принуждения". С нечеловеческим упорством, достойным лучшего применения, русские волокли сани по песку десятилетие за десятилетием. Вся история России XX в. превратилась в огромную 75-летнюю иллюстрацию к ошибкам одной второстепенной политэкономической концепции века XIX. Почему же с таким упорством все повторяли и повторяли неудавшийся эксперимент, если к 1918 г. результат был уже ясен, а к 1921 г. обозначен весь спектр последующих действий, так что даже посткоммунистическая фаза русской истории пока не выходит за рамки проигрывания обозначенных тогда ситуаций, и перестройка или распад СССР – это тоже череда огромных иллюстраций к наигранным в первое трех-четырехлетие интеллектуальным сценариям?

Если "Вехи" явились пророчеством в своем определении русской революции как чего-то внутренне глубоко порочного и, к счастью, внешне неудавшегося, то при анализе статей сборника "Из глубины" видно, что русские интеллектуалы не смогли понять, что революция "удалась". Прекрасно показав полное банкротство социалистической революции, полностью подтвердившей пророчества "Вех", они не пошли дальше, ограничившись еще более туманными и краткими призывами к покаянию. Силлогизм "мы говорили, что этого не надо делать, но это сделали, и все рухнуло, следовательно, мы были правы" не был дополнен оценкой развития ситуации и дальнейших действий. Более того, революция воспринималась лишь как ужасный провал, катастрофа, а

не как переход общества в качественно новое и, следовательно, длительное состояние. Тот же Изгоев не только предсказывал скорый крах русского социализма, но вообще позволял себе отзываться о правлении большевиков В ПРОШЕДШЕМ ВРЕМЕНИ:

"Господа, хвастающие своим "экономическим материализмом", на деле совершенно позабыли, что государственная власть оказывает влияние на экономику страны, но это влияние не беспредельно. А во-вторых, власть, которой они располагали, была страшна жестокостью и неожиданностью своих импульсивных движений, но она не была ни сильной, ни организованной (...) потому что во всех своих представлениях опиралась на ложное представление о человеческой природе".

Между тем проведенный Изгоевым (единственным из авторов сборника) рациональный анализ действий большевиков, в сущности, выявил крайнюю устойчивость большевистского режима. Замеченная им "неожиданность импульсивных движений" большевиков была основана на первичном рефлексе, бихевиоризме, и Изгоев, последовательно изложив историю молниеносного и одновременно потрясающе последовательного ренегатства Ленина, не понял, что это и есть СУТЬ его режима. Личность исчезает, но остается рацио, отсутствующее на Востоке. Поэтому это общество наделено своеобразным инерционным динамизмом. Раз созданное, оно, если не вмешаться извне (а огромные масштабы страны это почти исключали), должно последовательно пройти все фазы своего распада и последующей трансформации, в конце дойдя до второго, "на бис", рождения индивидуального сознания.

Такое общество не могло быстро разрушиться, потому что его самосознание не подчинялось причинно-следственной связи, точнее, носило однонаправленный характер. У материалиста нет ОБРАТНОЙ связи, он со времен Демокрита слеп и исходит из собственного субъективного опыта, который учитывается притом родовым, а не личным знанием: происходит селекция методом проб и ошибок – род материалиста укрепляется путем гибели особей. Последовательный материализм оборачивается полным субъективизмом – погруженностью в собственный иллюзорный мир. Если внутренний мир признается иллюзией, то от этого он не перестает существовать, только само его существование становится иллюзорным. Человек погружается в мир фантазий, и его задача отныне – погрузиться в этот мир как можно глубже: если коммуникации с реальностью оборвать полностью, то не будет искажающего влияния психической жизни на реальность, все пойдет само собой – человек превратится в насекомое, и социальные законы приобретут наглядность, достойную школьного учебника. История социализма – рай для социолога, больше в этом обществе ничего нет.

По мере социального созревания индивидуальной поведенческой культуры облик правителей такого общества должен становиться все более безликим, дойдя до фазы прямой дегенерации. Общественное мнение, заново формируясь, становится все выше, правители кажутся все более жалкими и вызывающими смех, и рождающаяся личность снова утверждает себя, отторгая и высмеивая верховную персонифика-

цию родового сознания, с той только разницей, что это явление поменяло свою валентность.

Процесс эволюции социалистического общества более всего поражает полным отсутствием Личностей в политической сфере. Если мы обратимся к современности, то основное действующее лицо перестройки – советский чиновник IX класса. Сущность социалистического государства, кроме всего прочего, заключалась в достижении максимальной анонимности власти. Еще можно было говорить о персональной ответственности (не юридической, это само собой, а исторической) псевдонимов. Но когда поколение Ленина, Троцкого и Сталина сошло со сцены, правящий слой России стал абсолютно анонимен. Ленин нажал бы ядерную кнопку с удовольствием и ногой. После Сталина по кнопке ползали вши – кувыркались, отплясывали "бульбу" и "краковяк" на гладкой красной поверхности, да ВЕСА не было. Стало некого убивать: убийство Хрущева, Брежнева или Горбачева так же нелепо, как убийство Гумилева, Есенина или Мандельштама. Только в первом случае речь идет не о людях – носителях идей, а о людях-функциях. Функциональная значимость человека – "рабочий", "солдат", "председатель" – превратилась в сущность. Остались насекомые – не люди, а механизмы, и механизмы мелкие. Соответственно осталась и единственная форма диалога с ними: "смести метлой". Насекомых невозможно убить. Их можно только "вывести" – "изменить статус социальной группы".

Сейчас величайший переворот, равный революции 1917 г., делают мелкие чиновники. Их вяло артикулированная программа: "Да нам бы что-нибудь добротное, второсортное, нам бы как в Аргентине, и то хорошо". Но ведь это закон: чтобы попасть в цель, надо метить выше цели – с упреждением. Это фантастические люди, потому что ни капли фантазии, ни капли размаха, ШИРОТЫ ДУШИ у них нет. Между тем речь идет о крушении величайшей тирании мира, о перекройке границ в масштабах континента. Происходят грандиозные события, события, которых миллионы забитых и ограбленных русских ждали десятилетиями, поколениями. Но совершаются эти события даже не временщиками. Это не просто ошибка. Это люди "иного порядка разумения". Они не совершают математических ошибок, потому что не подозревают о существовании математики. Ельцин, Черномырдин, Рыбкин, Хасбулатов, Жириновский, Руцкой и РУССКАЯ ИСТОРИЯ – смешно. "Не туда". Когда же мировые повороты совершались без Идеологов и Политиков, наконец, без устремленности в будущее, без новаторства, без "бури и натиска" молодого, романтически настроенного поколения?! Ни советские интеллигенты, ни советские правители НЕ ПОНИМАЮТ, ЧТО ПРОИСХОДИТ. Речь идет о захвате власти в богатейшем государстве мира, о событиях, которые действительно определяют судьбы человечества. Но отсутствие высказанной программы лишь подчеркивает ее сущность. Все видно невооруженным глазом. Материализм придает всем действиям феноменальную глупость, но чудовищную последовательность и четкость. Человек не отвлекается на метафизические вопросы и с точностью лягушачьего глаза выделяет соответствующую поли-

тическую и вообще материальную выгоду сквозь идеологический туман любой плотности. Поэтому "капитализация" страны совершается удивительно естественно – как раз благодаря абсолютно искусственному характеру социализма и материализма.

В основе происходящее в России после 1985 г. до удивления просто: смысл так называемой "перестройки" заключается в переводе государственной собственности в собственность партии. При этом партия, естественно, превращается в огромный закрытый клуб, то есть в "частное дело". И, как всякое частное дело, она должна переместиться со сцены социальной и политической жизни за кулисы. Коммунистическая партия в конце 80-х – начале 90-х гг. насильственно и грубо создала весь веер политических партий России, при этом "исчезнув". Но из ее руководителей никто не исчез. Они возглавили партии, движения и даже новые государства. Речь идет о "внутренней партии", насчитывающей 50000 членов, и лично контролируемом ими миллионном "обслуживающем аппарате". Все процессы происходят внутри этого миллиона, и собственность получит (и получает) этот миллион. Это карикатура на политическую жизнь современных западных государств и капитализм в целом. На Западе все политические партии имеют коррелят в надпартийной системе масонских лож. Но здание политической жизни Запада складывалось столетиями путем метода проб и ошибок и имеет огромное количество дополнительных архитектурных деталей. В России все это делается "по плану", с примитивной наглостью классического конструктивизма. И российский капитализм неизбежно носит пародийный, утрированный характер. "Сращение политики и бизнеса" понимается буквально, "звериная сущность капитализма" чуть ли не сознательно имитируется, когда начинающий бизнесмен всеми правдами и неправдами пытается заявить свою причастность к уголовному миру и т.д. Все это сопровождается "идеологическим прикрытием" в чрезвычайно глупой и вульгарной форме, рассчитанной на сельского обывателя. Если на Западе "капитал оказывает серьезное влияние на печать", то советская печать ВСЯ состоит из рептилий. ВСЕ советские газеты носят искусственный характер, являясь убыточными предприятиями, живущими за счет идеологических вливаний со стороны тех или иных финансовых и политических структур.

Идеологической подготовкой передачи собственности коммунистам явилось правление Горбачева, который должен был оправдать возможность частного предпринимательства и политико-экономической децентрализации СССР. Это было достигнуто к 1991 г., и Горбачев стал не нужен, но при этом возникла опасность "свободной игры" и, следовательно, оттеснения коммунистов от приватизируемой собственности. Тогда коммунисты пошли на упреждающий разгром складывающегося класса предпринимателей и ввели 80-процентный налог, сделавший невозможным частное предпринимательство частных лиц. При этом (в соответствии с основным принципом большевиков: предельная функциональность при максимальной степени демагогии) "решение коренного вопроса" прикрывалось демократическим словоблудием о стабилизации

экономики, насыщении внутреннего рынка и тому подобными "фиглимигли". Речь идет сейчас, конечно, не о стабилизации экономики, на которую советским чиновникам наплевать. Речь идет о собственности в миллиарды и даже триллионы долларов, о принадлежности к наднациональному клану сверхсобственников, и за локальными событиями (вроде появления импортных товаров в магазинах) ведется "игра века". Но исторический парадокс – советские чиновники настолько ничтожны, что не в состоянии понять реальный масштаб и направление собственных действий.

На происходящие события стоит посмотреть в свете опыта так называемой "новой экономической политики" 20-х годов.

НЭП являлся попыткой превратить Россию в деколонизовавшееся общество – "молодую советскую республику" вроде "Объединенной Социалистической Республики Танзании". Характерно, что либерализация экономической жизни сопровождалась дальнейшим усилением политических репрессий. Именно в это время ликвидируются последние остатки многопартийной системы. Идеологически НЭП подается как уступка частному сектору, против которого велась борьба во время гражданской войны. На самом деле класс русских предпринимателей был уже полностью уничтожен.

Нэпман – человек, приобретший первоначальный капитал как раз во время гражданской войны и совершенно не заинтересованный в какой-либо реставрации власти ограбленных белых собственников. В большинстве это близкие родственники коммунистического руководства и зачастую лишь подставные лица для обращения семейных капиталов, накопленных коммунистами. Примечательно, что, когда оказавшиеся за рубежом русские предприниматели предложили свои услуги экономических менеджеров и инвесторов на сверхвыгодных условиях, политбюро приняло решение, согласно которому провозглашалась возможность экономических сделок с любыми западными партнерами и на любых, самых кабальных и невыгодных условиях, вплоть до территориальных уступок, но при этом запрещались какие бы то ни было контакты с русскими предпринимателями. В этом была фиктивность НЭПа. Экономика при нем развивалась исходя из принципов личного обогащения, и, давая возможность элементарному проявлению экономической жизни, противоречила стратегическим задачам государства. Решения при НЭПе принимались на основе принципов кровно-родственных связей, напоминая даже не феодальное или рабовладельческое государство, а племенной трибализм африканских колоний. Это было изначально уголовное общество. Советские экономисты приводят цифры нормализации экономической жизни, которые впечатляют лишь на фоне кризиса гражданской войны, носящего внеэкономический характер, но при этом экономисты совершенно не останавливаются на конкретной деятельности конкретных людей и конкретных фирм.

Следует также обратить внимание, что костяк слоя нэпманов составляло провинциальное еврейство, не имевшее опыта управления крупными хозяйственными структурами, но внезапно оказавшееся во

главе бесчисленных трестов, кустов и главков и питаемых через их кровеносную систему кооперативных и частных предприятий. Неудивительно, что НЭП болел всеми язвами колониальной экономики на самой ранней стадии ее развития, начиная от взяточничества и элементарной некомпетентности и кончая самыми отвратительными экономическими преступлениями.

Стоит вспомнить, что именно Советской России принадлежит печальная пальма первенства в новом виде экономических преступлений – разворовывании международной гуманитарной помощи во время общенационального голода. Кроме того, для советской власти НЭП был тупиком, так как лишал идеологического прикрытия произошедшее перераспределение власти и денег и неизбежно вел к реставрации разрушенного русского государства. Идеологически НЭП был бы возможен после второй мировой войны, когда была разгромлена белая эмиграция и произошла международная верификация права собственности КПСС на оккупированную ею территорию Российской империи. Символически факт признания выразился в актах передачи последних вооруженных групп русской эмиграции "законному советскому правительству" и в фактическом отказе от претензий по долгам царской России. Тем самым была подтверждена законность существования СССР при одновременном отсутствии его правопреемственности с русским государством, то есть признан факт полной ликвидации России как субъекта международного права. (В 30-е лишь делались шаги в этом направлении, так как для русских граждан существовала система нансеновских паспортов и т.д.)

Отказавшись от НЭПа, коммунисты окончательно решили "играть" не освободившуюся колонию, а новую метрополию и, следовательно, пошли по пути поощрения национального сепаратизма. При этом СССР, как и Российская империя, стал все более приобретать черты парадоксального и крайне сложного государственного образования, соединяющего в себе одновременно черты колонии и метрополии. Разница была только в том, что если в Российской империи опора была на европейскую часть России (русский город), то теперь опирались на азиатскую часть России (русская деревня). Соответственно азиатские окраины советского государства получили неизмеримо более благоприятные условия для экономического и культурного развития.

СССР весьма быстро стал напоминать колониальную империю со всеми ее признаками:

1. разделение на относительно небольшую метрополию и обширные колониальные владения;

2. создание резкого перепада в жизненном уровне между основной массой населения метрополии и колонии;

3. образование в метрополии огромного класса паразитов, живущих за счет государственных дотаций;

4. создание сложной системы административного соподчинения, призванной прикрыть факт этнической эксплуатации и одновременно

раздробить и противопоставить друг другу разные колониальные районы.

СССР разделился на "метрополию" – Закавказье и Среднюю Азию и на "колонию" – Россию, Украину и Белоруссию. Прибалтика же из-за слишком большой близости к Западу имела особый статус "привилегированной колонии", а Молдавия из-за тяготения к Румынии – "непривилегированной метрополии". Кроме того, особый статус этих республик вызван гораздо более поздним их вхождением в уже сложившуюся структуру СССР. В цифровом выражении на 1941 год перепад выглядел так: в "метрополии" – 13% населения, в колонии – 83% (плюс 4% – в "новых республиках").

Уже к этому времени уровень жизни населения новой метрополии в целом превосходил уровень колонии, совершенно разрушенной "коллективизацией". В дальнейшем народы новой метрополии обогнали население колонии и в культурном отношении. По данным переписи 1979 г., в РСФСР на 1000 человек "условно взрослых" (старше 10 лет) приходился 71 человек с высшим образованием, а в Грузии – 103 человека. Тбилиси вообще возглавлял список интеллектуальных центров СССР. Там количество лиц с высшим образованием достигало 227 на тысячу. Тогда как, например, бывшая столица Российской империи со своими 159 занимала почетное седьмое место. Следует еще учесть, что подавляющая часть грузинской интеллигенции состояла из лиц коренной национальности, а русская община Грузии в основном работала на промышленных предприятиях, в лучшем случае составляя кадры младших инженеров и техников. Соответственно грузинская община РСФСР занимала привилегированнейшее положение в высшей партноменклатуре и так называемой "творческой интеллигенции". Необходимо также учитывать, что при сравнении не просто лиц с высшим образованием, а лиц, имеющих ученые степени, преобладание Закавказья и Средней Азии над колонией будет чуть ли не подавляющим. И это при том, что до революции азиаты уступали русским в культурном отношении на много порядков.

Конечно, 95% советской азиатской интеллигенции было чисто фиктивно – в Средней Азии многие доктора наук просто не умели читать и писать. Не производя ничего, они, естественно, предпочитали уклоняться в более безопасные, престижные и расплывчатые области гуманитарного знания, получая средства к существованию за счет усиления эксплуатации колонии, которая к 70-м годам перешла от простого застоя к уже явной деградации, вынудившей колониальную администрацию усилить туземную пропаганду ("метрополия заботится о братской колонии, помогает освоению нечерноземной зоны РСФСР, посылая туда своих колонистов", и т.д.).

И наконец, колония была насильственно разбита на три республики, а сама Россия поделена еще на две половины – многочисленные национальные образования (в подавляющем большинстве случаев фиктивные) и безнациональные русские области, не имеющие даже формального представительства в верховных органах власти. Показательно,

что руководителем такого государства стал именно "специалист по нацвопросу".

Отличие от классической колониальной схемы здесь заключалось в "идеологическом прикрытии", характерном для материалистического мировоззрения. Если гнусная советская тирания представлялась пропагандой самой передовой демократией, так что установление абсолютной власти Сталина венчалось одновременным принятием конституции, то советская колониальная империя представлялась "окончательным решением национального вопроса", причем русское население, подвергающееся неслыханному национальному гнету, на словах оказывалось привилегированным слоем, любимцем советской власти. Подобная двойственность имела и свою негативную сторону, так как все-таки мешала проведению последовательного и безнадежного угнетения и закладывала изначальную трещину в фундамент – последовательная мимикрия приводит к необратимым последствиям. Из-за невозможности прямого колониализма происходило постепенно усиливающееся противотечение – приведение реального положения русского народа в соответствие с его подлинным культурным, этническим и экономическим потенциалом. СССР распался как раз в тот момент, когда противоположная тенденция уравновесила первую и напряжение, объединяющее культурные миры Востока и Запада в одно государство, упало до нуля. Внезапно фиктивная конституция и фиктивные внутрисоюзные границы стали реальностью, что привело к мгновенному коллапсу. Крокодил до такой степени допритворялся корягой, что превратился в чучело. Советский колониализм был идеологическим колониализмом. Господство азиатской метрополии базировалось не на военном или культурном превосходстве – здоровой основе долговечной империи, – а на обмане. Вообще колония изначально была выше, культурнее и организованнее эксплуататоров – ее порабощение было следствием скорее внутренней болезни общества и, следовательно, отличалось непрочностью.

К началу 90-х годов антиколониальная революция, докатившаяся в русских условиях до колонизации метрополии, естественно, завершилась антиколониальной эволюцией этой метрополии. Советские хозяева просто отпали, как короста. Жизненный уровень бывших привилегированных наций мгновенно упал в десятки раз, а уровень их социальной организации дошел до стадии межплеменных войн мелких государственных образований Центральной Африки.

В результате произошло зеркальное повторение ситуации социальной и национальной революции 1917 г. Контрреволюция получилась тоже двойная, тоже в формах деколонизации и перераспределения собственности. Процесс происходит только более плавно и сверху. Собственно, речь идет не о двойной контрреволюции, а о двойной (контр)эволюции. В начале века кризис слабого (из-за сильного восточного элемента) западного общества, естественная для западного государства "буржуазная революция" привели к его гибели. В конце века кризис слабого (из-за сильного западного элемента) восточного общества, естественная для него эволюционная "модернизация", являющаяся

иногда отдаленным, но неизбежным следствием антиколониальной революции, тоже привела к его гибели. Дуализм русской истории обрекает русское государство на уничтожение, но этот же дуализм позволяет существовать ему в иной ипостаси, оставляя за гранью этого уничтожения возможность "возрождения".

Это пока не понимается, но неизбежный факт осознания этого явится логическим завершением русской мистерии XX века, и тогда паническое настроение эпохи советской перестройки сменится другим чувством – "развал СССР" предстанет лишь разрушением заклятого врага России, и соответствующая расправа над соответствующими социальными группами произойдет очень быстро.

На Западе постоянно говорят про "советскую империю". И это сверхсложное образование МОЖНО рассматривать как империю. На Западе посмотрели с запада, и получилась "Россия – тюрьма народов" (Большой брат, от эстонцев до таджиков всех подряд "угнетающий"). МОЖНО посмотреть на эту же империю и ИНАЧЕ. Тогда станет ясно, почему от этого "угнетения" все процветали, а "тюрьма народов" нищала. Все рассуждения о колониализме СССР есть те или иные разновидности политической риторики, в том числе, как показано выше, и пока гипотетической риторики русского ультранационализма.

Существует три степени сложности объяснения реальности: дву-, трех- и четырехчленная. Первый уровень соответствует поверхностному рационализму и объясняет конкретную ситуацию. Второй уровень соответствует аналитическому мышлению и дает возможность модификации схемы объяснения согласно изменившимся обстоятельствам. Наконец, четырехчленное деление, как справедливо указывал Карл Юнг, позволяет создавать законченные мифологические конструкции, способные к универсальному объяснению реальности. Еще более высокий порядок сложности невозможен из-за особенности человеческого восприятия, приводящей к разрыву внутренней связи при одновременном рассмотрении большего количества явлений, благодаря чему схема превращается в перечисление не связанных друг с другом явлений. Уже четырехчленная схема исчерпывает объем человеческого восприятия и, как правило, выступает по схеме 3+1, где четвертый компонент не может быть предусматриваем в каждый конкретный момент и периодически иррационально "выпадает" из умозрительной схемы, в конечном счете превращаясь в собирательный негативный образ. (Например, четырехчленный миф классической психофизиологии: "сильные" психологические типы сангвиника, холерика и флегматика и "слабый" тип меланхолика.)

Двучленный миф "Запад – Восток" наиболее эффективен в России, так как наиболее простым способом правдоподобно объясняет произошедшее. СЕЙЧАС более сложные конструкции невозможны, да и не нужны. Лучший способ ликвидировать демократию – сразу ввести всеобщее прямое, равное и тайное избирательное право. Лучший способ навсегда отучить нацию от самосознания – дискредитировать наиболее простые и архаичные формы объяснения мира. В прошлом веке в России русские философы отказались от полемики с атеизмом, хотя рус-

ский атеизм был заимствованным, и, казалось бы, не составляло особого труда... Но этой проблемы не было, так как она была слишком груба. Поэтому, перешагнув через пеструю ленту атеизма, перешли к строительству русской религиозной философии. Современный советский историк или социолог после пионерского детства и комсомольской юности, истончив свой ум в полемике с соседями по коммуналке, "все испытал и все проник": он блестяще знает Восток и Запад, мировые религии, проблемы, стоящие перед человечеством, – от экологической катастрофы до компьютерной революции. Но все это он заменяет правильной риторикой. Русские риторикой по-прежнему не владеют, но если раньше они срывались в адаптивные тексты для поселян или революционный лай, повторявший худшие образцы античных демагогов, то сейчас типы чопорного чиновника и пламенного революционера сменил тип молодого европейского филистера, сдающего экзамены в провинциальном колледже. Его ожидаемая посредственность также не имеет никакого отношения к реальности. Во-первых, потому что декларируемые взгляды находятся в разительном несоответствии с реальными проблемами утробной бытовой жизни, которая преследует русского как ежедневный кошмар постоянной зубной боли. Во-вторых, потому что школярный треп не имеет реального отношения к принятию конкретных решений и на Западе. После 1914-45 гг. западное рацио "не связывается", а действует. Артикуляция никому не нужна. Поступающий на работу проходит тест "IQ", и совершенно не нужно говорить о проблеме интеллектуальной сегрегации. В Германии признали вину за "холокоуст", извинились перед евреями и выплатили им компенсацию. Но еврейской общины в Германии практически нет: ее малочисленные представители находятся в радушной изоляции. Стратегические решения принимают постоянно хнычущие о своей вине немцы. И свою позицию они уже не объясняют в многочасовых речах на стадионах, нет – они предпочитают действовать. Современный советский интеллектуал ориентируется именно на усредненную западную риторику, "правила хорошего тона". Его жизнь проходит в рукопожатиях, улыбках и обмене представительскими безделушками: паркер, зажигалка, настенный календарь. По мере же того как он все более успешно и правдоподобно отчитывается на всевозможных международных симпозиумах, звонко "отвечая" доставшийся билет, проведение реформ внутри России все более напоминает первобытную "жисть" собирателя, целиком исчерпывающуюся эмпирической философией "съел – вырвало".

VII

Струве писал в сборнике "Из глубины": "Русская революция оказалась национальным банкротством и мировым позором". Но есть ли азиатизация жизни – "позор"? Пусть у профессора в Германии четыре жены – разве это позор, если он принял мусульманство? Однако стоит вспомнить, что и начавшуюся сейчас реевропеизацию России тоже пытаются квалифицировать как позор и банкротство. И с точки зрения граждан советского государства, распавшегося и обанкротившегося, это

так и есть. Это чувство постоянного позора, чувство ВИНЫ и есть основополагающее в русском сознании. В конечном счете это просто чувство вины личности за то, что она личность. Что она маленькая, отдельная. Русская личность не в состоянии "морально негодовать", громогласно "обличать" – это возможно только как элемент притворства, "заговора", в лучшем случае – "корпорации". Не в силах сопротивляться потоку жизни, она покорно проходит все круги ада: травлю на собраниях, народные стройки, пытку молчанием. Но при всем том, одетая жизнью в китайский ватник и шапку-ушанку, она мучительно переживает собственную слабость, то, что она – НЕСОСТОЯВШАЯСЯ личность. То есть то, что ее НЕТ.

Поэтому лишь на первый взгляд Россия сейчас все больше и больше скатывается к веселому обществу латиноамериканского типа с его безответственной парафилософией, стилизованным христианством и системой тайных олигархических структур, соподчиненных обществам "первого мира". На самом деле, например, посреди карнавала "советской приватизации" именно в сегодняшней России в любой момент могут поставить вопрос о приватизации настоящей – о возвращении имущества реальным собственникам по состоянию на 1917–1931 гг., при одновременном лишении собственности членов "внутренней партии". Разгром находящихся у власти может начаться на пустом месте и в любой момент: бывшая номенклатура пойдет в тюрьмы и лагеря и получит все что угодно: от поражения в правах до высылки из страны, пожизненного заключения и расстрела. И это произойдет не по каким-то социальным или экономическим причинам, – просто этот мир СЛАБ В СВОИХ ОСНОВАНИЯХ, В СВОИХ АКСИОМАХ. Он чувствует себя ВИНОВАТЫМ. Почему, например, советский режим в известный момент поперхнулся своими "реабилитациями"? Просто потому, что он в собственных же глазах потерял на это право. А это симптом страшный. Советский коллективизм расползается на глазах точно так же, как в начале века расползалась нежизнеспособная культура русского индивидуализма. В сущности, остановить этот процесс "усталости металла" почти невозможно. Вместо Латинской Америки Россию ожидает скорее всего жесткая европеизация: осмысление судеб России в рамках классической дихотомии Восток – Запад, окончательный раскол территории СССР, гражданская война с превалированием этнических и религиозных мотивов.

Избежать окончательного конфликта на этом пути будет возможно, только если русская интеллектуальная элита окажется способной к историческому компромиссу. Путь к этому компромиссу прежде всего заключается в предельно ясной форме осознания всей глубины противоречий между жизнью русского общества и жизнью русской автономной личности, в понимании того, что подлинное и нестесненное существование развитого человеческого "я" при подобном стечении внешних и внутренних обстоятельств возможно лишь в форме абсолютного господства (власть аристократии) или в форме абсолютного аутсайдерства (эмиграция). Что социально невозможно.

Основная проблема русской истории – проблема сохранения и развития западного индивидуализма в условиях полуазиатского мира. То есть задача выживания европейского человека в экстремальных условиях периферийного пространства, отчасти колонизируемого, отчасти отторгаемого у азиатских государств.

Анализ русской интеллектуальной и духовной культуры XIX–XX вв. показывает, что эта очевидная и легко формулируемая задача была осмыслена и поставлена в весьма неясной и поверхностной форме. Причины этого следует искать в слабом развитии интеллектуальной культуры в России. Дело не в неправильном социальном приложении абстрактного мышления, а в некоторой онтологической дефектности самого этого мышления, к тому же находящегося в силу ряда особенностей России в чрезвычайно затруднительном и двусмысленном положении.

В результате проблему индивидуального существования приходилось решать скорее внешними методами: до революции – путем социальной сегрегации, после революции – эмиграцией или социальной мимикрией.

Азия – не только прямой антипод Европы, но в значительной степени просто нарушение масштаба. Меры. Исключительная личность всегда вызывает ненависть, всегда оказывается, что она что-то должна какому-то низколобому сельскому учителю, который бросается на нее из своей подворотни в безумной ярости проигравшего самца. Но в Европе личность защищена авторитетом и юридическими нормами. Однако погруженный в защитный кокон личной безопасности "носитель идей" начинает все более отчуждаться от интеллектуального диалога. Духовная жизнь становится все более анонимна и формальна. Социология и вообще философия становятся неприличны, и личность "мыслителя" подвергается все бóльшим унижениям. Возникает разделение риторики и специального знания.

Философия была последним прибежищем европейского дилетантизма. Антигерманская риторика после победы во второй мировой войне стала элементом европейской либеральной культуры, поэтому человек, утверждающий, что немцы не убивали 6 миллионов евреев, становится человеком некультурным, неприличным и подвергается остракизму. С другой стороны, реальный политик, не имеющий правильной информации о происхождении и особенностях мифа "холокоуста", не может принимать ситуационно адекватных решений, и потому особое значение приобретает "тайное знание", которое в конце концов вообще отчуждается от каких бы то ни было конкретных носителей и, видимо, навсегда скрывается в катакомбах архивов. Принятие правильных решений становится анонимным, возникает анонимный клан "аналитиков", каждый из которых имеет доступ к собственной ячейке информации, тоже, в свою очередь, имеющей несколько степеней секретности. Человек вообще исключается, таким образом, из сферы принятия решений. Процесс "конституциализации" идет дальше, вслед за конституционным монархом появляется конституционный президент, конституционный кабинет министров, конституционный парламент.

Создаются юридические, религиозные и экономические правила, которые детерминируют поведение конкретных личностей и общества в целом. Причем эти правила на известном этапе развития представительной демократии подвергаются автоматическому ситуационному перепрограммированию. Аналитические центры становятся все более мощными и специализированными, и единственным дееспособным субъектом современной культуры становится тайная полиция, тоже, разумеется, "конституционная" и находящаяся в пугающей независимости от конкретного человечка, занимающего пост ее руководителя. Изменяется взгляд на идейную жизнь общества и на "культурных деятелей". Это взгляд через замочную скважину, сводящий все проявления человеческой деятельности к естественным отправлениям. Но подобное господство над автономной личностью оборачивается полным инфантилизмом – вечно юный мир духа превращается в животный "мир взрослых", мир половозрелых самцов и самок, за которыми тоскливо "наблюдает" маленький барабанщик из КГБ. Ошибка материализма (самого примитивного, но и самого древнего философского мифа) заключается лишь в одном – он совершенно не нуждается в персонификации. Поэтому Демокрит был не нужен (он, кстати, за 2500 лет и остался в гордом одиночестве). Вся пьеса материализма очень проста – поднимается занавес, зрители видят огромное зеркало, смотрят на него положенные два часа и расходятся по домам. Ошибка Ленина в том, что он был. Русские, в безумной попытке перескочить через целую историческую эпоху, попытались построить анонимное постиндустриальное общество, заменяющее духовную жизнь правильной и ожидаемой артикуляцией. Отсюда и понятно единственное реальное достижение социалистического общества – создание системы тотального сыска, по сравнению с которой тайные полиции прошлого века – золотушная дилетантская отсебятина и которой современные Бээндэ и Цэрэу униженно подражают, благодаря далеко продвинувшихся новаторов за науку. Ошибка была лишь в том, что в России риторика совпадала с наукой, и, например, проливая слезы о 6 миллионах замученных в газовых камерах евреев, это государство превратило в армию "подпоручиков Киже" реальные миллионы евреев, благополучно эмигрировавшие в тыл СССР во время второй мировой войны. В результате подобной борьбы с буржуазной биологией и антисоветской физикой хитроумие превратилось в маразм, и встал вопрос о специальном создании неспециальных вещей – просто биологии и просто физики. Сейчас советский мир с библейской наивностью пытается породить настоящие вещи – настоящий суд, настоящий парламент. Бывший кэгэбистский всезнайка недоверчиво подходит к садовой скамейке, долго щупает: НАСТОЯЩАЯ ЛИ?

В советской истории более всего ужасает естественность процесса создания новой индивидуальности. Советская личность закрыта и совершенно не поддается воздействию извне. Представьте, что в своем ребенке вы узнаете свою судьбу. Ровно в 4 года 2 месяца и 8 дней он заболевает ветрянкой в полном соответствии с вашей историей болезни; в 9 лет 1 месяц и 27 дней – находит на тротуаре истрепанный том ска-

зок Андерсена; в 13 лет 6 месяцев и 4 дня – с точностью до секунды ломает руку во время велосипедной прогулки. В 15 лет весной – влюбляется в молодую учительницу английского. И все ваши попытки и намеки на то, что такое же было с вами, не производят на него никакого впечатления. Он их просто не слышит, отгороженный от вас толстым стеклом своей судьбы. Это напоминало бы диалог с чайным грибом, который "растет". И в этой вторичности раскрывается его пошлость. Сначала советский мир заново изобретает для себя эпическую поэзию, и Багрицкий и Сельвинский вслед за Тредиаковским и Державиным воспевают чудо-богатырей украинских местечек. Потом в период оттепели "советские люди" вдруг переоткрывают лирику, и, несмотря на наличие в русской культуре Пушкина и Лермонтова, Евтушенко и Рождественский пишут "по второму разу" "Я помню чудное мгновенье". Потом появляется авангард, причем все попытки указать на столетнюю историю модного модернизма от Брюсова до Хлебникова не производят никакого впечатления, и упрямые "концептуалисты" заново переживают филологические эксперименты столетней давности. Это невиданный в мировой истории культурный процесс двойничества и самозванства. Включенность в этот ритм приводит к ощущению собственной мертвости. Я никогда и ничего не мог изменить в этом мире. Я стоял на месте с 17 лет, и лишь мир изменялся, на глазах "облезал" – возникала динамика, совершенная иллюзия какой-то "творческой эволюции" или хотя бы заурядной карьеры. Внутри время остановилось, и только прошлое возвращается в настоящее. Я всегда бесконечно превосходил окружающий меня мир, следовательно, всегда ощущал его зловещесть и злокачественность. И отчетливо понимал, что любое ДЕЙСТВИЕ или будет совершенно безответно, или явится включением в действие другое. Другое время, другой мир, другую судьбу. В этом мире само действие есть ошибка. В этом мире все понимают как повторы, или это действительно является повтором. Отсюда пресловутая "повторяемость" русской истории. Западное время сломалось у русских, и Гамлет все умирает и умирает "на бис" в дурной бесконечности, то есть превращается в актера. Быть может, только повтор молитвы истинен и вечен. Здесь повторение действия не пóшло и освобождает от цепи бесконечных пародий. И это единственный путь сохранения достоинства в русском мире, единственный истинный путь. Покаяние есть единственно достойная форма неуспеха индивидуального существования. Признание себя личностью в России – это признание в неудаче. Признание себя исключительной личностью – признание в исключительной неудаче, неудаче окончательной.

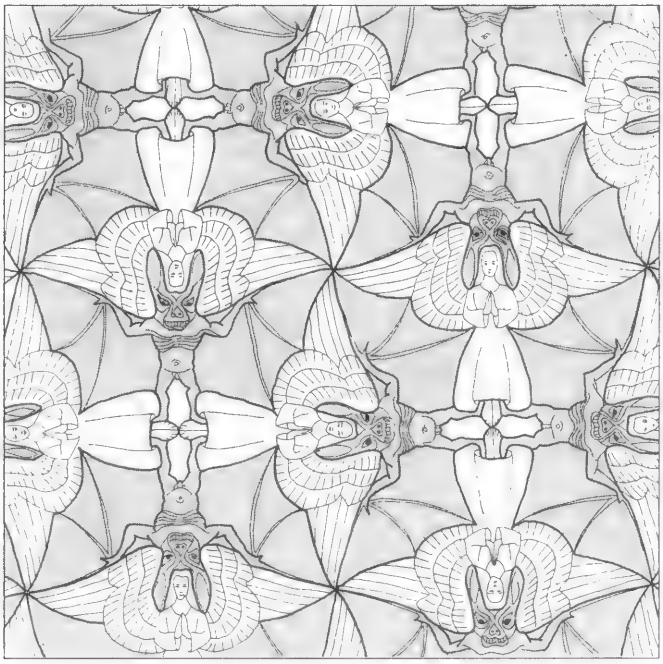
Я выбираю способ восточнохристианского покаяния. Иногда мне кажется, что я умру, как медовар из "Вересового меда", и тайна русского индивидуального сознания так и останется моей внутренней трагедией. Второй русской философии не будет. Но в более трезвые минуты я со всей отчетливостью понимаю, что это лишь жалкая и даже позорная стилизация краха собственного индивидуального бытия, жалкой личности "обывателя", задавленного проклятым русским бытом, челове-

ка, на которого всю жизнь орали матом полоумные советские мещане и который после унылого идиотизма второсортной советской "десятилетки", после психиатрической больницы им. Кащенко и автомобильного завода им. Лихачева ценой унижений наконец дошел до состояния относительно достойной жизни одинокого неудачника. Прожив 35 лет в постоянном преодолении "трудностей" (от побоев со стороны одноклассников до слежки со стороны тайной полиции), я со всей очевидностью вижу невозможность переломить смысл своей жизни и слишком хорошо вижу внутренние причины собственных неудач. Размышления о развитии русского самосознания оборачиваются холодным фиглярством, констатация фиглярства – интеллектуальным ханжеством, и, как все-таки писатель, я чувствую невозможность достижения на русском языке достойной и естественной позиции рефлексирующего "я". Сюжет оказывается размытым, герой – ложным, впечатление от прочитанного – неприятным. Это нечто вроде генетики, занимающейся мухами. Цели достойные, и генетики в русской истории оказались страстотерпцами, да помещенные в пространство романа они все равно выглядят гадами. Муха – животное нехорошее, и хорошие люди не могут заниматься мухами. А тут еще логика развития сюжета требует сделать "второй ход", необходимый для хотя бы плохонького интеллектуального романа, и несчастный умник-муховед, превратившись в персонаж русской истории, естественно, становится мушиным Повелителем, а это уже и подлость. Сам тип "умника, судящего и рядящего всех и вся", в русской культуре ошибочен. Он вызывает антипатию. Тип мудреца, всю жизнь безнаказанно умничавшего и затем тихо умершего глубоким старцем и благоговейно похороненного благодарными кенигсбергцами, совершенно невозможен в России. В России это судьба Фомы Опискина. Быть может, тяга к церкви, к религии и религиозной философии у русских мыслителей – это лишь траур по своей несостоявшейся личности. Несчастье и горе заставляют человека вспомнить о Боге, бояться Его, просить у Него помощи и защиты. И роль ничтожного неудачника, вынужденного, чтобы не выкинули на улицу, зарабатывать на хлеб интеллектуальной эквилибристикой в каком-то "сборнике", самим своим видом настолько пародирующем "Вехи", что заключительная констатация этого выглядит продолжением смехового действа – клоун уже смыл грим, переоделся и вышел на улицу, но толпа его узнала и снова начала хохотать... – эта роль достойна лишь для человека, не имеющего никакой роли и никакого достоинства. Возможно только позорное бегство, не как обретение, но как продолжение потери достоинства – жалкое прошмыгивание "за кордон" под всеобщее улюлюканье и пинки. Свободная личность! Если это несчастье произошло с тобой и ты есть – беги из страшного русского мира! Ты не обретешь ни счастья, ни сочувствия, ни справедливого воздаяния, ни даже свободы от русских снов, тебя ждет такая малость, такая глупость – всего лишь мир, где тебе не нужно будет СДАВАТЬСЯ и где сам факт своего бытия ты не будешь осознавать как нечто ошибочное, нечто порочное. Ведь ожидающая тебя в противном случае позиция "современного русского интеллектуала"

есть гнусность, ибо после всего происшедшего с Россией единственно возможное рациональное отношение к миру – это равнодушное презрение ко всему и вся. Долгожданный (но характерно, что более чем запоздавший) антитезис евразийства, собственно "восточничества", показал: подлинная сердцевина русских – бездушная и артистическая "манипуляция". "Система Станиславского", с механическим интеллектуализмом спланировавшая анфиладу взаимообразно опускающихся и поднимающихся занавесов – дверей и окон в Азию и Европу, чтобы очередная группа впущенных на сцену русской истории "чудаков" послужила удобными статистами, "человеческим материалом" для чудовищного по уровню своей предумышленности "спектакля" – русской истории. Русские здесь могут быть садистами или мазохистами, но это неизбежно их спектакль, и ставят они его в общем-то для своего удовольствия. Это – мир, сообразный их менталитету, мир, где они наиболее сильны и где наиболее осуществляются их способности, мир, пахнущий гримом и пóтом театральной уборной, мир подлого театрального "коллектива", именно своей подлостью и уродством и отрицающего саму форму коллективной жизни, столь ненавистную западному одиночке, но столь же неизбежную, как налет монголоидности, свойственный типичному русскому лицу – иногда просто азиатской маске с европейски разработанной лицевой мускулатурой, скрывающей азиатскую кукольную неподвижность и кукольную же азиатскую подвижность: механические улыбки и насекомоподобную злобу.

МИР МИРОВ: РОССИЙСКИЙ ЗАЧИН

М. ГЕФТЕР



В контрапункте ведущей темы и экзистенциального разноголосья — догадка, гипотеза, наваждение и предмет напряженнейшего «логического романа» Михаила Гефтера. Концепция? Скорее — в альтернативу нынешним гуманитарным помыслам набор «отмычек» к неотвязному — КУДА? с его вечными спутниками ОТКУДА? и КАК? Ответы подсказывает Россия — средоточие неразрешимостей, страна, застрявшая во многих «вчера» и непроясненных «завтра». Она для автора — проекция мирового сообщества, модель нынешних и возможных катаклизмов с условием разрешения их в XXI в. в МИРЕ РАВНОРАЗНЫХ МИРОВ.

© Институт Гефтера, 1995
© Высочина Е.И., составление, 1995

1994

Предуведомление

МИР МИРОВ – откуда и что ОН?

Наитие... Ребус... Развязка долгих сомнений... Гипотеза и непреложность – в двух ипостасях сразу...

Пожалуй, последнее. Притом, что сначала непреложность: либо ОН, либо НИЧТО. И лишь затем – гипотеза, которая противится тому, чтобы я вернул ей первичную яснолобость, когда еще можно было изъяснить себя, свой тупик и свой лаз наружу иначе, чем невнятицей.

Порой мне кажется, что ОН всегда был со мной и во мне – с тех пор, как впервые услышал звук пионерского горна. Звук, имевший еще и вкус ни с чем не сравнимого крымского озона.

Рядом же, выкликая и задвигая тот первообраз, – его двойник-антипод. Духота, спирающая грудь. И черная пленка перед глазами. Она закрывает окно, книжную полку, родные лица, предупреждая, что жизнь на исходе, и я уже не в силах удержать ее ни одним из доселе известных мне слов.

Горн и озон – свобода. Самая сладкая – обманная. Черная пленка – опознание неволи. Самой страшной – добровольной.

Нет, их не споловинишь, ту свободу и ту неволю. Им – объясниться, отыскав для этого место и время. Место, которое не заготовить впрок. И Время, какое само загадка. Без предела оно, пока струятся песчинки, или уже в обрез, на исходе?..

Между предсмертью и возвращением в жизнь – минуты (укол, еще и опять), а после – месяцы, годы.

Выполз. Дотянулся до стола. Через "не могу" стал писать – вроде близкое к прежнему, но уже не вполне то, хотя и не вовсе другое. Слова – те – не хотели остаться в одиночестве. Им требовался напарник в неизведанном еще мною поступке. Я застревал в этой перепутаннице причин и следствий. Тогда на выручку явился ритм.

Ритм исподволь сделался высшей инстанцией. Это он, еще немым протестом, неиссякшим контузионным следом, не то чтобы даже отклонил, скорее, уклонился от льготного билета в Оттепель. И это он, не вполне подведомственный мне, оспорит покаяние, настаивая на иных словах, более долгих и более совестных, а может, и более проницательных: расположенных ближе к непредсказуемому будущему.

...Сизиф без камня – ведь не просто персонаж, лишенный сюжета, но еще и игра с собою, профанация, которую не столь уж трудно загримировать под стенания заблудшей души. А камень с Сизифом, но без горы – не бутафория ли, не музейный экспонат?

Так все же гора в заглавных? Заново открываемая, мучительно влекущая – вверх и только вверх?

В недуге я пропустил краткий взлет Хрущева, радости фестивального побратимства. Все тогдашнее приходило с опозданием. Спустя сорок или около того лет хочется верить: запоздание было даром судьбы. Оно же – фора.

Шаг, еще один и еще. Осиротевший, ищу родню. Запрет на чуждое, отторжение чуждых не ушли в одночасье, отступая с боем и обнажая пространство, которое могло бы так и остаться пустым, если б не дано ему было превратиться в поприще.

В поприще вопрошания, где каждый ответ – ступенька в глубь Вопроса.

Невеликое поприще, но мое. И не в единственном числе – я. Раздвинулся напарниками-совопрошателями.

...Что более неуклюже, несоразмернее, чем "культ личности"? А более неожиданное, чем "третий мир"? Связи будто нет, прямой во всяком случае. Окольная же не довольствуется современностью. Тянет в истоки. К домашним, за которыми и в которых – Мир.

Неприметно, а потом все явственней, все различимее рушились затверженные средостения эпох и станов, замещаясь встречами былых несовместных – их друг с другом и с инакоживущими вновь.

Забыть ли, как пришли ко мне вселенские неразлучники Иешуа и Пилат, прихвативши клоуна Шнира, и у всех троих на устах был Осип Мандельштам: самый горестный, самый светлый, самый мудрый – воронежский.

Не единственные, чаще с иноязычными именами (принц Гамлет в первых), но прописанные в русском Слове, в российском мыследействии. Либо предвещавшие наш внезапный Девятнадцатый, либо длившие его – спором и поражениями. Да, более всего именно поражениями...

Три слова – будто тавтология. Вгляделись в себя и разошлись, чтоб снова в сцепку. Смерть. Убийство. Гибель.

Где-то там, в неразличимых сумерках, прапредок открыл смерть и только так (а как иначе?) – жизнь. Открытие вторилось, и человек начинался сызнова. Убийство пристраивалось к открытию, свежуя им собственные позывы и разрешительные санкции. Открытие же защищалось и возобновлялось гибелью – первовыбором людским.

Это всесветно? Разумеется. Но есть, видимо, какой-то неуловимый график кочующих сочетаний, схваток и сближений их – смерти, убийства, гибели. Повсеместно дремлют вулканы, однако извержения "по очереди". Римские проскрипции родственны эллинскому остракизму, но кто поставит между ними знак равенства? Инквизиция стала нарицательной с европейских ренессансных времен, но все же она – одна. И опричнина русская – одна. Так доберемся до Освенцима и Колымы. И они одни, а всесветность их не убывает, но растет.

Двадцатый век вывел убийство на планетарный простор. Но он же отстоял смерть и заново сделал проблемною самое Жизнь.

А гибель – ее побоку? Или она неисчерпаема, она нужна человеку, чтобы остаться Человеком?

Гибельна – по сути своей – революция. Гибель таится в утопии. Гибельно искомое, воплощаемое и недостижимое ЧЕЛОВЕЧЕСТВО.

Гибель занимает мое сознание долгие годы, являясь наяву и во сне. Может, потому, что я из России, но и оттого, что она ставит под сомнение мою нужность ей.

...Лишние люди – чем была бы без них страна, которая не страна даже, а фрагмент Мира, скопивший все его боли, но также и многие, едва ли не все надежды?!

Или это мания? Мания страдальчества, мания призванности? Срок мал, чтобы попытаться ответить. Далеко ли от островка Голодай до октябрьской крови 1993 года, – еще не освоенной мыслью?

В мучениях предков раскрывался опыт превозмогания себя собою. Не знаю, понял ли бы Сергей Трубецкой моего молодого диссидентствующего друга, но преломленная Бутырками судьба последнего помогла мне услышать неотредактированный голос "падшего" князя.

Самопризнания людей 14 декабря, их мысли "в железах" сверстались в единый текст с кабалой "поискóвского" компромисса (все желанны в ненасильственном споре, в непредписанном выборе) – и в этот же текст на равных вошли извлеченные из домашних хранилищ фронтовые треугольники погибших и загубленных моих сверстников.

Нескончаемый российский поминальник прорастал философией истории. Тот день в памяти, когда Герцен одарил меня "логическим романом", и другой, в который (при посредничестве Виктора Шкловского) вошла в мое сознание толстовская "энергия заблуждения".

...По меркам прошлого века я был уже старым, когда, осознавши себя маргиналом, благодаря этому (во всяком случае, так мне сдается) сумел и запертый дома разглядеть, распознать великую, страшную, самозабвенную Маргиналию, для удостоверения сыновней связи с которой не требуется никаких метрик и ничьих разрешений.

МИР МИРОВ – он отсюда. Еще не названный – БЫЛ.

Чаадаеву, оспоренному Пушкиным и возобновленному Герценом, принадлежит первоавторство. И Чернышевскому, припавшему к этому же истоку в теоретической дуэли с лондонским протагонистом.

Еще ближе, совсем близко – и вновь дальше, вовсе далече... Становящаяся тайною историческая Россия звала "рассчитаться" с оказененным Марксом, с превращенным в мумию Лениным. Да, это именовалось скромно – "новое прочтение". Но, боже, какой скрежет зубовный вызвали мы ("сектор методологии Института истории") своею попыткою, обходя шлагбаумы, ввести сомнение в профессиональный обиход.

Микроистория пересеклась с макро. Танки в Праге не только обрекли на разгон "ревизионистов" с московской улицы Дмитрия Ульянова, но обнажили и внутренний предел наших исканий. Теперь дóлжно было еще раз счесться с собою, вобрав в **предмет** собственное поражение.

И здесь истоки МИРА МИРОВ. Рассыпанный набор 1969-го, тогда же освистанная "многоукладность", отвергнутый за непонятность "Диалог о народничестве" – следы из жизни тому назад. Семнадцать, но не мгновений весны, а календарных лет прошло, пока я смог уже не в самиздате выговорить вслух частицу продуманного в ТЕ ГОДЫ. А ЭТИ пришли с инфарктом и с облеченным в форму интервью текстом "Сталин умер вчера".

С тех пор "вчера" и удревнилось, и осовременилось. И МИР МИРОВ, подтверждаясь, саднил... Китайский доктор, помогший мне год назад выйти из очередного срыва, поставил диагноз в духе долговекового человеко-целения: "Много страдал".

Это не заслуга. В лучшем случае – аттестат зрелости. Заслужил ли я его – судить читателю.

***

Сергей Чернышев соблазнил меня замыслом: представить "мой" МИР МИРОВ и связно, и ретроспективой – биографией идеи, обозначив вешки на пути к ее окончательной редакции. Но что делать, ежели окончательной нет, и сегодня по многим причинам, требующим особого рассказа, я менее решителен в утверждениях и еще более склонен к "вопросительным крючкам"?!

Однако не это одно затрудняет. Главная сложность все же не в том, *что* из написанного предложить возможному читателю, а что о п у с т и т ь. Ворохи текстов, бесчисленных набросков, вариантов и черновиков подобны веригам. Сбросить бы, так себя ненароком утеряешь... Не к достоинствам, само собой, но и не просто к недугам своим отношу стремление выговориться полностью во всяком тексте, относясь к каждому, как к последнему. Это в натуре, вероятно, но и жизнь прожитая также в виновниках, особенно Семидесятые с заходом в первые годы следовавшего за ними десятилетия.

Я признал бы себя банкротом, если бы не пришла на выручку Елена Высочина. Коллаж, который ниже, – ее работа. Я старался ей помочь, но не исключено, что больше мешал. Перечитанные тексты выглядели незнакомцами. Иногда с удивлением нахожу в ранних из них мысли, какие считал позже появившимися, а в поздних обнаруживаются не вполне объяснимые недоговоренности.

Опять же – сроки о себе напоминают. Впору уйти в жизнеописание. Но "память моя враждебна всему личному".

Это из Мандельштама. Я – вслед.

1975

РОССИЯ И МАРКС: взаимность в споре (Фрагменты)

Мы принадлежим к нациям, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы преподать миру какой-нибудь важный урок. Это предназначение, конечно же, совсем не лишнее; но кто знает, когда мы обретем себя посреди человечества и сколько бед суждено испытать прежде чем исполнится все это?

П.Чаадаев

Жизни русской общины угрожает не историческая неизбежность, не теория... Ну, а проклятие, которое тяготеет над общиной, – ее изолированность, отсутствие связи между жизнью одной общины и жизнью других общин, этот локализованный микрокосм, который лишал ее до настоящей поры всякой исторической инициативы? Он исчезнет среди всеобщего потрясения русского общества.

К.Маркс

Он собрал по деревне все нищие, отвергнутые предметы... со скупостью скопил в мешок вещественные остатки потерянных лю-

дей, живших, подобно ему, без истины и которые скончались ранее победного конца. Сейчас он предъявлял тех ликвидированных тружеников к лицу власти и будущего, чтобы посредством организации вечного смысла людей добиться отмщения – за тех, кто тихо лежит в земной глубине.

А. Платонов

...Я начал заниматься диалогом Маркса и России не вчера. К Россике Маркса пришел от генезиса ленинской мысли, от предыстории рождения идеи "двух путей" ("американского" и "прусского"), – идеи, которая завершила движение Владимира Ульянова к Ленину, продолжая и внутри Ленина жить как проблема: с "забываниями" и возобновлениями, притом не непременно в изначальной форме. Мне кажется, что всю духовную одиссею Ленина можно представить в виде превращений этой главной его идеи, и самые трансформации эти объясняют, вероятно, больше всего другого взлеты и падения действия, в центр которого ввел себя Ленин, сделав "своим" и это действие. Чем более углублялся я в тему, тем шире раздвигались ее рамки и тем больше сомнений вызывала у меня возможность сколько-нибудь однозначно соотнести данную концепцию, как и создателя ее, с классическим марксизмом. Считать ее конкретизацией, реализованной на деле? Еще проще объявить эту версию обедняющим приспособлением к практике, рожденной вовсе иным наследством. Если даже и есть нечто верное в подобных утверждениях, не лишенных доказательной силы, они все же слишком узки, чтобы вместить один из самых взрывчатых феноменов века.

Мало ли времени прошло с тех пор, когда Н.А.Бердяев ввел "русский коммунизм" в состав Апокалипсиса? Иные из современных продолжателей бердяевской традиции забывают даже упомянуть родоначальника. Что и говорить, для исследователя-историка Бердяев излишне метафизичен; для того, кто отрицает безо всяких околичностей, недостаточно последователен и даже уклончив, ну а для казенной апологетики – конечно же, фальсификатор из худших. В моих же глазах его книга ценна сегодня и не отдельными страницами и общей постановкой проблемы, но пронизывающим ее ощущением: понять "русский коммунизм" – значит понять Мир, и если не дается понимание первого, то причину следует искать в мнимой доступности второго. (Фактом моей биографии, хотя, полагаю, и не чисто индивидуальным, является то, что я прочитал "Истоки и смысл русского коммунизма" сравнительно недавно; для меня это свежее слово, в чем-то созвучное тому, к чему пришел сам, идучи в совсем другой колее. Я имею в виду не только свои попытки пробиться в родословную и "запасники" ленинской мысли, но и как будто иную, вне науки находящуюся потребность осмыслить духовный кризис, едва не катастрофу, в календаре обозначенную датами 1956, 1968. Говорю "катастрофу" не без стыда и не без обращенного на самого себя удивления, почему обнаружение полутайн, превратившихся в полуправду, оказалось не меньшим потрясением, чем то, что обнаружилось, – и эта устрашающая странность ждала, да и по сей день ждет своего объяснения.)

Так от выискивания истоков идеи "двух путей" я заново обращался к Ленину, будто неизменно тождественному самому себе, а от преодоления этого огосударствленного мифа приближался к загадке действительной цельности, к закрытой постороннему глазу тяжбе Ленина с собой; а от его внутреннего мира шел к Миру по тем мосткам, чье безусловное и условное имя – Россия. Россия, безусловная своими пределами и судьбой, своими исканиями и поражениями ищущих; условная – несводимостью (прежней и новой) к чему-то одному, единоосновному: не страна, а мир в Мире, существованием своим запрашивающий человечество: быть ему иль не быть?

Между Лениным и Марксом – эта Россия. Лениным она вступала в спор с классическим, "универсальным" Марксом, и Лениным же классический марксизм вступал в схватку с Россией, какова она есть и каковой еще ей предстояло стать... От "двух путей" к одному. От предвосхищения альтернативы – к действию и торжеству действия. От торжества к трагедии беспутья. "Простор отсутствия", который открылся русскому эмигранту Герцену в европейской революционности 1793–1848 годов, стал новым простором России, пережившей свою великую революцию, – простором нашей России.

И только ли России?

...Почему Ленин, живо откликавшийся на всякую новую публикацию Марксова наследства, особенно переписки, вводящей, как выразился он сам, в "интимную" жизнь мысли, прошел мимо такого крупного события, каким явился в 1908 году выход в свет эпистолярного диалога Маркса с Н.Ф.Даниельсоном, который был, как известно, основоположником экономической теории народничества? Быть может, Ленина задела близость этих людей, родство представлений их о том, что касалось настоящего и вероятного завтра пореформенной России? Но ведь сам он проделал к этому времени значительную эволюцию, и его ранний (90-х годов и времени "Искры") и уже тогда далеко не "правоверный" взгляд на народничество не только обрел опору в собственном экономическом анализе и опыте русской революции, но и раздвинулся до границ Мира, поскольку именно Мир – не меньше – виделся за восставшей мужицкой Россией и пробуждающейся Азией. И Мир этот заговорил по-народнически.

Сейчас чему бы удивляться. Этот голос слышен отчетливей других, он недвусмысленно всеобщий – не ограниченный континентами, проходящий сквозь все средостения, отражаясь на экранах самых разных идеологий, вер, научных и ненаучных суждений. А тогда? Его легко было представить атавизмом. В глазах первого русского марксиста[1] народники были "утопистами времен царя Гороха". И в самом деле, что, собственно, могла внести эта периферийная утопия во всемирную историю, закон которой уже открыт и постигнут? Теперь мы вправе утверждать, что от того или иного ответа на этот вопрос зависела прежде всего судьба самого марксизма. У Ленина, правда, она не вызывала

[1] Георгия Плеханова.

ни малейших сомнений. Расширение народнического ареала он готов был истолковать как еще одно доказательство истинности учения Маркса. Но уже эта готовность обязывала. Возрождение утопии в небывалых размерах, в формах самого что ни на есть массового сознания (и действия!) таило вопрос о причинах, об их материальном субстрате. Будущее оказывалось и в практической и в теоретической зависимости от прошлого. Истинность Маркса требовала по меньшей мере подтверждения.

Ленин искал ответ в логике "Капитала". С первых шагов его внимание было поглощено проблемой перехода: превращения докапиталистических укладов в капитализм, притом превращения, совершающегося в особых условиях, когда доминантой повсеместного развития является сам капитализм – зрелый и идущий к своему концу. Всякий переход есть потому частица движения к этому, казалось бы, осязаемо близкому всемирному финалу. Между логическим и историческим разрыва нет. Нет разрыва, но есть проблема.

На первый взгляд, "народнический" 1905-й и даже "народническое" его продолжение за пределами азиатской России служили свидетельством того, что эпоха классического буржуазного общества, наконец, реализует себя в масштабах, заложенных в ее основании. И потому Россию можно и должно уподоблять Франции 1789–1793 годов, не отождествляя, но и не просто сравнивая, и столь же правомерно, столь же логично видеть в далекой Азии (и во всех остальных частях Мира, еще беспробудно спящих) утроенную, удесятеренную Россию. "Сгнила западная буржуазия, перед которой стоит уже ее могильщик – пролетариат. А в Азии есть еще буржуазия, способная представлять искреннюю, боевую, последовательную демократию..." Что же это за буржуазия? Ее главный представитель, главная социальная опора – русский и азиатский крестьянин. Он-то и есть "достойный товарищ великих проповедников и великих деятелей конца XVIII века во Франции".

Эти слова, признаться, несколько смущают своей прямолинейностью. Но можно ли сомневаться в их искренности и серьезности? Мы чувствуем здесь большее, чем публицистическое заострение, – страсть. Страстное желание человека таким сделать увиденный так Мир. И в этом видении оказалось соединенным то, что по своей сути не сливалось в единый образ одного и того же процесса, лишь переходящего от континента к континенту. Между Руссо и крестьянином-монархистом, утверждавшим с трибуны Государственной думы: "Земля Божья – значит ничья", – разница все-таки не только в пространстве, но и во времени, создавшем цивилизацию, немыслимую вне (и без) личности. И если связью "эпох", разделенных столетиями, была личность (то бишь гражданское общество), то могла ли мысль, нацеленная на единство, в конечном и близком счете обходить эту связь – как проблему, ищущую решения, иного, но решения. Невольно вспоминаются слова Маркса, произнесенные много раньше, при первых сообщениях о готовящейся крестьянской реформе в России. Указывая приметы того, что освобождение сверху с планируемым сохранением барщины на долгий срок и патримониальной властью помещиков по прусскому образцу, даже если и не вызовет сопротивления дворян (что неизбежно), в любом случае

развяжет стихию крестьянских восстаний, он писал с надеждой и почти провиденциальным пафосом: "А если это произойдет, то настанет русский 1793 год; господство террора этих полуазиатских крепостных будет невиданным в истории, но оно явится вторым поворотным пунктом в истории России и в конце концов на место мнимой цивилизации, введенной Петром Великим, поставит подлинную и всеобщую цивилизацию".

Многое перекликается в приведенных выше высказываниях. Но существенно и несовпадение. Террор полуазиатских крепостных, несущих на себе весь груз пореформенного русского скачка, все же не был в глазах Ленина наиболее желанным исходом, по крайней мере он не был таким для Ленина 1912 года. Тот Ленин мог бы согласиться, что Россия, вероятнее всего, начнет сразу с 1793-го, хотя он и говорил о "революции типа 1789". И он безусловно рассчитывал, что здесь она будет такого именно типа; и накануне 1905-го, и впоследствии на этом строил всю тактику большевизма, более того, сам большевизм базировал на том, чтобы сделать Россию XX века способной произвести на свет "крестьянскую буржуазную революцию". Крестьянскую, но буржуазную. Особый вариант (и даже больше, чем вариант) европейского и североамериканского прецедента – со многими его атрибутами, из которых важнейшие: "левый блок", демократическая диктатура всех классов, составляющих народ, и со многими его результатами, главный из которых – расчистка почвы для нестесненного, свободного, "низового" буржуазного развития. Кредо 1905 года: "Гигантское развитие *капиталистического* прогресса..."

Сомнительно, чтобы Маркс в 1858 году имел все это в виду. "Невиданный" террор крестьян, которые окажутся один на один с "мнимой цивилизацией" русских императоров, виделся ему скорее гигантским выбросом, своего рода протуберанцем истории, чем непреоборимым следствием всемирных законов товарного производства. Спустя два с лишним десятилетия он и метательные снаряды народовольцев назовет "специфически русским, исторически неизбежным способом действия, по поводу которого так же мало следует морализировать – за или против, – как по поводу землетрясения на Хиосе". Конечно, между преддверием крестьянской реформы, да и между Первым марта и временем Ленина немало воды утекло. Однако различие, которое мы ощущаем, относится все же не столько к обстоятельствам, сколько к логике движения мысли.

...Способ – вот проблема проблем. Ленин был чересчур верным марксизму, чтобы возлагать надежду на "Хиос", и чересчур русским, чтобы верить в крота истории, который вопреки всему и вся хорошо роет. Ленинские "два пути" – это, если вчитываться внимательно, не только две тенденции и две возможные перспективы аграрно-капиталистического развития. Это также два постреволюционных прогресса. И еще – две утопии: либеральная и крестьянская, народническая. Равноценны ли они? Для Ленина-тактика, разумеется, нет. А для Ленина-теоретика? "Американский" путь – ключ к "прусскому". Народничество – ключ к либерализму. С либерализмом идет нещадная борьба – за

мужика, за "американский" путь. И за Мир, за способ вхождения в Мир. Либерализм "хуже" народнической утопии, поскольку исходит из данного: и не столько даже данной, полукрепостной России, сколько из загодя данного, предустановленного Мира. А марксизм? В каком отношении его "идеальный" выход за пределы Мира находится к утопии "времен царя Гороха"?

Концы с концами не сходятся. И в этом несхождении – завязь будущего, будущих вершин и будущих котлованов; завязь альтернативы, которая выходит за пределы страны и региона. Если альтернатива – разнонаправленность искомого всеобщего развития, то что иное ее зародыш, как не способ, несущий в себе протокапитализм, протоцивилизацию России и Азии – необходимую интегральную часть Мира-человечества? Второе не реализуемо без первого, а первое? В народничестве угадывается преодоление раздвоенности, и в нем же кроются новые разрывы. *Биполярный Мир – биполярный субъект.* Достижимо ли это практически и оправдано ли теорией? Ленин (пришедший к себе!) утверждал: и достижимо, и оправдано. Конечно, не сразу и не прямо совпадет интеллектуальный импульс с многократно усиленным действием. Совпадение – финал эпохи. В финале совместятся цивилизация и социализм, но это значит, что и каждый шаг движения к финалу призван быть этапом совмещения их. Как "моментом" сближения, так и конфликтом взаимопонимания! Не эти слова, конечно, употреблял Ленин. Но логикой собственной гипотезы (и нарушая заданную себе логику) выстраивал образ альтернативы: невозможности единого и возможности всеобщего субъекта. И потому бросающаяся в глаза ортодоксальному марксисту двуликость сознания "наинизших низов" для него – симптом приближения к истине. В последнем счете все сойдется. Истина и миллиарды сомкнутся в Мир Маркса. Именно в него. Только в него.

На исходе XX века как не спросить себя: так ли обстоит дело? Сошлись ли человеческие миллиарды и истина, сошлись ли в Мир Маркса? И могли ли, могут ли сойтись? Надо полагать, Ленин не принял бы нашего вопроса ни в 1912 году, ни позднее, до самого конца. Для нас же этот вопрос – из первейших. Мы не обсуждаем в данный момент, в какой мере и какой платой оправдались прогнозы и расчеты Ленина. Мы ограничиваем себя (пока) движением его мысли. Нас занимает близость и расхождение Ленина и Маркса, притом в центральном пункте, который является решающим и для того, и для другого. Этот "пункт" – *всемирность в ее соотношении со всеобщностью.*

...Проще было бы предположить, что мельница капитализма перемелет и евразийский массив застывшего времени. Ведь Мир уже стал космополитическим, утверждалось в Манифесте[2]; буржуазия накануне того, чтобы переделать по своему образу и подобию все, "даже самые варварские нации". И позже, в 1858 году, как раз Россию имел в виду

[2] "Манифест коммунистической партии" Маркса и Энгельса (1848).

Маркс, когда говорил о восходящем движении буржуазного общества на "неизмеримо большем пространстве", чем готовый к социализму уголок западноевропейского континента. Однако между этими двумя суждениями не только годы. Отступал в прошлое, менялся исподволь и Марксов образ Мира. Уже закончившееся буржуазное общество, каким видели его авторы "Манифеста", "вторично пережило свой шестнадцатый век". Вторично! В этом суть. *Капитализм начался заново.* И именно этот, вторично начавшийся капитализм исследует Маркс в "Капитале". Могут ли быть законы его теми же, какими представлялись раньше? И мог ли остаться без изменений и его генезис: не ретроспективно воссоздаваемая картина возникновения буржуазного мира в одном из регионов, а генезис – движение его самого, полного и зрелого (генезис как форма преодоления, "момент" самоотрицания)? Полагаю, Маркс отдавал себе отчет в том, что капитализм не только не изначален как таковой, но что он и не исконен в качестве всеобщей стадии, предпосылки которой будто неумолимо заложены во всех человеческих общностях. Лестница, ведущая вверх к нему, достаточно узка. Широкой делает ее он сам. Его "абсолютное движение становления" и только оно создает "формы, предшествующие капитализму" на всем пространстве Земли. Но так ли это – даже если "в конечном счете"? Как позже спрашивал петербургский корреспондент Маркса и Энгельса Николай Францевич Даниельсон: "А теоретически? Куда мы идем?"

Пореформенная Россия обнажала зазоры между мыслью и действием. Капитализм, раздвигающий свое историческое основание, в принципе нарушил искомую синхронность коммунистической революции. "Сразу" становилось все более иллюзорным. К старым препятствиям прибавились новые – со стороны "восходящего движения". Но и это еще не все. Главное – не противостояние стадий само по себе, а появление новых могущественных источников квазицивилизации. Именно капитализм "второго шестнадцатого века" сумел вооружить архаические режимы орудиями и средствами, достаточными для осовременивания, притом в размерах, которые до того требовали глубочайшей революционной вспашки, всеобъемлющей духовной и политической перестройки. Квазицивилизация поэтому не только сокращение и даже не только осложнение пути. Она – другой путь. *Альтернатива со знаком минус.* Не то, чтобы "вещь" без "вещных отношений", но и больше, чем ограничение сферы последних. Подчиняемые старой и обновленной личной зависимости, вводимые в систему власти, эти отношения приобретают отныне свойства, противостоящие цивилизации. Теперь она стопорится ими. Ими также. Там, где они возникли, на своей прародине, вещные отношения принесли личности отчуждение, но они предусматривали личность, а стало быть, и возможности сопротивления со стороны личности, возможности объединения сопротивляющихся личностей. Квазицивилизация вооружалась отчуждением: без личности и против личности. Что смогла противопоставить этому личность? Экономическая проблема не просто увенчивалась, надстраивалась коллизиями человека и общества. Коллизии эти становились "базисными" там, где процесс

встраивания со спазматической быстротой входил в полосу распада "докапиталистических монолитов", в полосу дезинтеграции, а эта последняя приобретала странное свойство перехода с неизвестным направлением – к чему и от чего. *Именно: сначала – к чему и затем уже – от чего.*

Я не стану настаивать, что обозначенная выше ситуация так именно вставала в сознании Маркса. Но у нас есть достаточно оснований утверждать, что эти мысли приходили к Марксу. Приходили с разных сторон и в разном обличье. Встрече с Россией и с народничеством предшествовали логические трудности завершения "Капитала", а также плюсы и минусы европейского рабочего движения, уроки Интернационала и "немарксистской" Коммуны. Но Россией и народничеством все остальное как бы заострилось и собралось в одну точку. Теперь уже было бы анахронизмом говорить о господствующих народах. Означало ли это, что в составе тех, кому предстояло осуществить коммунизм, Маркс нашел бы теперь место всем без исключения? Такое предположение спорно. Сентиментальность была чужда Марксу во всем, включая самые его кровные – интернационалистические – симпатии и чувства. Напротив, стоя на этой почве, он был особенно требовательным и даже жестким. Поворот к русским – не от прекраснодушия. И если слова о надвигающейся "российской Коммуне" – до известной степени патетика, то патетика, отражающая не только надежды, но и новый взгляд на Мир.

На что же все-таки надеялся Маркс? На то ли, что русской революции и этим "парням", которые делают ее реальной, удастся прервать (!) "восходящее движение" буржуазного общества дома и тем развязать социалистическую революцию в Европе? Либо он действительно полагал, что, избрав точкой опоры земледельческую общину (в которой абсолютизм и "капиталистическая горячка" сделали проломы, но не больше), русская революция способна внести нечто совершенно новое в эволюцию Мира – и этим новым будет особое движение (из разных концов, с разных уровней развития) к заново находимым всеобщим основам "естественноисторического" развития? Иным, чем прежде, но также естественным и даже в еще большей мере естественным. И тогда не волюнтаристское безумие – прервать "восходящее развитие". И тогда не столь важно, кто начнет. Этот вопрос утрачивает прежнюю однозначность, а вместе с ней и жесткое условие исходной зрелости. *Зрелым явится Мир.* Мало того: само понятие зрелости подлежит обдумыванию заново. Обдумать надо, как соотносится материальная зрелость с духовной, и что содержится в каждой, и как они смогут соединиться, дабы разнонаправленный Мир нашел внутри себя новую связь, новое единство. Не к первозданности, утраченной навсегда, но к первооснова м, находимым заново: к единому будущему-прошлому. И тогда впрямь: стоит ли бояться слова "архаический"?

В любом случае то, что роилось у него в голове и лишь частью отражено в почти закодированных черновиках так называемого ответа Вере Засулич, может быть вполне отнесено к числу "безумных идей". Их во всяком случае трудно уложить в русло политической экономии. Да и увлечение историей, "голым фактом" – это поиск единственной

двери, в которую мог к нему – монисту, мыслящему и живущему Целым, – войти человек. Русские разночинцы и в этом отношении представляли для него "эвристическую" ценность: не привязанные к твердо закрепленным за ними социальным позициям и местам в жизни, даже к отечеству, они были просто людьми, действующими в истории – и вопреки ей. Вопреки – в этом суть и соблазн.

..."Кто не помнит своего логического романа, кто не помнит, как в его душу попала первая мысль сомнения (...) – и как она захватила потом более и более и дотрагивалась до святейших достояний души? Это-то и есть страшный суд разума. Казнить верования не так легко, как кажется; трудно расставаться с мыслями, с которыми мы выросли, сжились, которые нас лелеяли, утешали, – пожертвовать ими кажется неблагодарностью". Эти слова принадлежат Герцену, сжигающему корабли после июньской бойни 1848 года, Герцену, обрекающему себя на эмиграцию для того, чтобы не оборвался его "логический роман", чтобы не скомканным, не отцензурованным извне и изнутри, а полным, додуманным до вывода дошел до родины. "В том-то и дело, чтоб отдать дорогое, если мы убедимся, что оно не истинно".

Я привожу эти слова не ради пресловутого подтекста и даже не ради совпадений, говорящих многое моему поколению. В данном случае меня привлекает больше всего сам "логический роман" – его особая историческая роль. Собственно, не об одном "романе" следует говорить, а о двух – русском и европейском. В русском Герцену довелось написать одну из первых глав, по крайней мере первых на русском языке. Маркс заключал собою целую эпоху новоевропейской культуры. Нуждался ли он в том, чтобы казнить "верования" и мучиться этим? Но что вообще значит в этом смысле нужда? Ничего другого, кроме как невозможность иначе начать. Лютеровское "Здесь я стою и не могу иначе" – звучало в XVI-м, но в XIX-м было бы едва ли не дурным вкусом. Акцент на "я" плохо сообразовывался со строгой понятийной архитектурой зрелой западной мысли. Между Герценом и Марксом барьеры более существенные. Различие между ними глубже различия идей. Оно – в личностях и в языке. Думы Искандера неотторжимы от повести жизни. Индивидуальная "мутация" или больше? Тургенев говорил Герцену, что тот гениально коверкает родной язык, имея в виду свободу, с которой последний обращался с синтаксисом. Мы же чувствуем, что только после герценовской ломки да еще вулканических писем-тетрадок Белинского русская речь окончательно перешагнула рубеж, отделяющий образ от понятия. Мы догадываемся: другим способом им бы не соединиться, и эта одновременно философская и лингвистическая революция была необходима и одиночкам и России, позволяя первым увидеть Россию в человечестве, а России – войти в него, осознав себя и его частью, и преградой к нему. Но прежде всего – преградой. Через осознание преграды – к вхождению.

Тут не идиллия, а трагедия со многими актами. У 40-х годов XIX века, у этого "замечательного десятилетия", свой исток и долгое петляющее продолжение. В прологе – 14 декабря, унесшее в небытие целый пласт людей и сверх того – иллюзию, что Россию можно европеизиро-

вать по-европейски. Именно катастрофой это было, а не просто поражением. Масштаб ее определялся не числом жертв, не варварством кары, а разрывом времени. В поисках будущего мысль обращалась к прошлому. Пушкинский "Пророк" – призыв и обязательство протагонизма – несколькими страницами отделен от "Стансов", обращенных к Николаю. Идея второго Петра, "революционера на троне", появилась сразу же после катастрофы и окрасила целую эпоху. Наивно было бы относить "примирение с действительностью" к числу благих, а на поверку пустых пожеланий.

Не окажется ли потомок, подобно предку, способным сверху цивилизовать почти беспредельное пространство, соединяемое воедино лишь властью? Сколь разные умы имели в виду даже не какую-то строго определенную форму социального и политического устройства, а скорее цивилизацию – воспитание и процесс – в том примерно смысле, как понимал ее XVIII век, но без его наивного оптимизма и националистической телеологии. Правительство намерено действовать "в смысле европейского просвещения", – с одобрением сообщает Пушкин Вяземскому спустя пять лет после воцарения Николая – и в том же году, по прочтении "Истории русского народа" Полевого, ставит автору в вину желание "приноровить" к России систему новейших историков (например, Гизо). "Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою, что история ее требует другой мысли, другой формулы... Не говорите: иначе нельзя было быть. Коли было бы это правда, то историк был бы астрономом и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть случая – мощного, мгновенного орудия провидения".

Согласимся, что и сегодня эти слова звучат свежо: мысли о судьбах России связаны с критическим отношением к идее заданной наперед истории. От нее не уйдешь, но это не равносильно слепому преклонению. Есть еще и *случай*. В глазах Пушкина это и Наполеон, и Полиньяк, также и Петр, и Пугачев, и молодой помещик Дубровский, и мелкий чиновник Евгений, беззащитный перед лицом "кумира на бронзовом коне", однако в своем мимолетном бунте дорастающий до чудотворного строителя, на мгновение становясь равным ему. Случай персонифицируется в отдельном человеке, но он же становится "орудием провидения", олицетворяясь в народе.

...Верхушечная цивилизация и неподвижный народ – это одна сторона медали. А другая? Можно ли помимо власти, в поединке с империей цивилизовать "бунт", можно ли просвещенным "бунтом" открыть заново окно в Европу? Если же нет, то существует ли другой выход? Иначе говоря: способна ли стать (и способна ли остаться) вся Россия обществом личностей?.. Стоит вглядеться заново в генезис еще одной внезапности – непосредственного превращения постдекабристских отчаяний и исканий в "русский социализм". Если отказаться от соблазна

сведения его к российской экономике, будто неумолимо идущей к буржуазной формации, и – соответственно – к классической борьбе классов, то что это? Филиация идей, ориентализация последнего слова Запада? Беспочвенность, судорожно ищущая себе почву, прибегая для этого к крайним словам и действиям?

Старый, бесконечно возобновляемый спор. Доводы, по сути, одни и те же, вновь заостряемые обстоятельствами. Позволю себе лишь одно замечание методологического свойства. Оно относится прежде всего к поборникам "обыкновенного марксизма", но, полагаю, небезразлично и для оппонентов, провозглашающих примат или полную независимость духа, как и абсолютную неподвластность происходящего в истории любым законам и правилам. Я имею в виду сейчас не общие принципы, а наш действительно загадочный случай. Наш "черный ящик" – Россию невозможностей. Есть ли ключ, чтобы войти в него изнутри?

"Ключ" ассоциируется со схемой, схема со схематизмом, но деваться некуда. Схематизация – горькая, но нужда; опасна и недопустима лишь подгонка. Различие между тем и другим почти неуловимое, но фундаментальное. Замечаем ли и в данном случае, что пытаемся доказать нечто, молчаливо предполагающееся доказанным еще до начала исследования? Именно: совпадение оснований всеобщего процесса с экономической, "вещной" цивилизацией, с "Миром товаров", как и вездесущность делений и конфликтов, без него немыслимых. Занимающий нас вопрос можно разделить на два. С одной стороны, предусматривает ли единство мысли единство истории, единство исторических судеб, отражается ли в первом второе? Вопрос как будто праздный. В самом деле, не потому ли мигрирующий дух и способен преодолеть любые границы, не потому ли он повсюду дома, что в любом "доме" он застает в том или ином виде (развитом или эмбриональном, стиснутом, задвинутом – вторжениями ли извне или "временным" торжеством собственной рутины) те же начала, те же посылки, что обеспечивают всемирно-историческую поступательность?

Разумеется, идеи небезразличны к обстоятельствам (как и обстоятельства к ним). Вульгарный социолог забывает об "обратном действии", мы же нет. Мы знаем, в частности, что мировое настоящее и даже мировое прошлое может заявиться будущим, и это локальное будущее, конечно же, не будет простым повторением. Адаптация – обоюдоострая вещь, она не только обновляет, но и отбрасывает назад, не только выдвигает острых критиков "будущего в прошлом", но и родит чудища упростительства, выпрямления пути за счет человека и человечности. Идеи не просто страдательный элемент в этих коллизиях, которые, чем ближе к нашему времени, тем жестче и масштабнее. Вправе ли современное материалистическое сознание относить все это к исключениям из закона, не принося в жертву вместе с фактами и свою приверженность детерминизму? Легко написать: исключения – симптом существования более широкого закона; особенному наречено быть больше общего – и не только потому, что оно многоцветнее, прихотливее, "живее". Оно больше еще и своей сопротивляемостью общему, а эта сопротивляемость в истории отличается от ситуации в "чистом" знании.

Там схватка умов и характеров, а тут еще и наций, держав, социальных асимметрий, "голосов крови", тут сталкивается высшее – нравственность мозга с низшим – "геном", и всякая теория истории, отказывающаяся включить все это в свой предмет, сама становится безгласным орудием господствующих страстей и людей.

Наш случай именно такого рода, хотя нам по многим причинам трудно это признать, еще труднее понять. Трудно признать: всеобщность и всемирность не только не тождественные понятия, они еще и антиподы; прогресс – лишь одна из составляющих, один из "векторов" человеческой эволюции. И то, что вне его, им разбуженное, им сдвинутое, осваивающее его и сопротивляющееся ему (в том числе и все сильнее как раз за счет освоения, "внедрения"), весит не меньше на весах этой эволюции, чем "всемирно-историческая поступательность". От этой мысли хочется отгородиться; кто отгораживается словами, а кто – бомбами и танками, кто пытается притупить остроту вопроса благотворительством, а кто подыгрывает нетерпению, в равной мере справедливому и слепому. Есть еще "возможность" сказать: моя хата с краю. Но земной шар чересчур мал, чтобы спрятаться от неприятных истин. Или от того, чему еще предстоит стать истиной. И что может ею стать (если успеет...). А пока это вопрос без ответа; в нем как раз заключена тяжба разнонаправленных "векторов" человеческой эволюции и особо – материальность сопротивления "вещному" прогрессу (другого не было и нет), – прогрессу, рожденному новоевропейской цивилизацией со всеми своими pro и contra, которые очертили пределы этой цивилизации, ее границы не только в пространстве, но и во времени.

Сопротивление, рожденное ее планетарной экспансией и происходящее внутри ее самой, относится к contra. Но это лишь на первый взгляд. Материальность этого сопротивления и похожа, и не похожа на прогресс. Это все-таки другая "материя". Она и более плотская, и более духовная. Она ближе к земле и Земле. Это материальность одновременно миллиардов и одиночек, и нет ничего трагичнее, чем взаимосвязанность этих полюсов, чем их сожительство и схватка, своим рисунком и своим существом весьма далекая от классической борьбы классов (что не делает ее ни более мирной, ни менее значительной в смысле воздействия на всеобщие судьбы). Это contra, из которого растет новое pro. Это критика основ истории, продуктивная в меру критики самой себя. Тем, кто ищет выход, миновать ли – мыслью – вход?

Рискну утверждать: на входе надпись – Россия. В наиболее широком смысле, охватывающем все ее столетия, и в концентрированно узком – несколько десятилетий XIX века. Самый резкий вызов прогрессу – Николай Павлович, притязающий на роль хозяина Европы. И первый вопрос без ответа, первый набросок pro – весь в тумане, но выраженный с невероятной будящей силой, – "Философические письма" Чаадаева. Он сам, воплощенный вопрос без ответа, безумец, от которого отшатнулись без малого все, вечный сумасшедший, до сих пор не реабилитированный государством... Спустя двадцать лет Герцен, из головы и сердца которого вырвалось то, от чего пошел "русский социализм" – "С того берега", напишет (споря, а на деле прощаясь с москов-

скими друзьями): "Покажите Петру Яковлевичу (...) он скажет: "Да, я его формировал, мой ставленник". Еще десять лет, и Чернышевский в споре с Герценом и своими молодыми единомышленниками призовет в союзники автора "Апологии сумасшедшего". А само название этой последней рукописи Чаадаева, ее будто оправдательные слова, к современникам ли обращены они, или через их голову к нам?

...От Чаадаева – сквозь весь XIX век одна мысль, одна генерализующая идея: нет другой возможности для России включиться в человечество, как "переначать для себя все воспитание человеческого рода". *Не повторить, а переначать.* Для себя, но **всё**, не опуская тех "чужих" страниц, которые не просто поучительны, но непременны, поскольку ими заложены основы развития: преемственности через отрицание, через критику самой историей. Чаадаев не видел, как решить им поставленную задачу. Можно ли "выучиться" критике историей, если нет истории? Можно ли начать историю, если нет стимула к критике, навыка к ней? Заколдованный круг. Круг, однако, разрывался. Сначала "странными", "лишними" людьми, затем – "нравственными разночинцами". От кружка к движению. От одиночек к среде: протообществу внутри социального и политического организма, не признававшего иных связей, кроме тех, что исходят от власти и возвращаются к ней. Бесконечная череда схваток: **социума власти с людьми, людей с историей**. Новые и новые разрывы времени. Историческая Россия двигалась вперед поражениями. Герцен в 1850 году – Моисею Гессу (тогдашнему сторонникy Маркса): "В России мы страдаем только от детской неразвитости и от материальной нужды, но нам принадлежит будущее". И он же: "*Будущего нет*, оно делается людьми, и, если мы будем продолжать гнить в нашем захолустье, может из России в самом деле выйти avortement. Тут-то и является наше дело, наше призвание".

Какое бьющее в глаза несоответствие: нам принадлежит будущее и будущего нет. Но какая прямота и обнаженность этой антиномии без малейшей попытки обойти ее. Такой складывалась русская традиция критики историей. И история же вступала в схватку с традицией, тесня ее не только извне, но и изнутри. Все чаще – изнутри. От "Апологии сумасшедшего" к апологии призвания, к апологии почвы, к апологиям духа, к апологиям дела – и к огосударствлению почвы и призвания, духа и дела, будущего и прошлого. Схватки разыгрывались на новых поприщах – и расширение поприща ожесточало схватки, превращая вчерашних оппонентов в ненавистников-врагов.

...Через весь XIX век к XX. От одиночек к миллионам. От миллионов к одиночеству. Не странно ли – одинокий Ленин? Уходящий одиноким. Один на один со своими вопросами, на которые снова нет ответа. Просчитывал шансы удержания вырвавшейся вперед постреволюционной России: удержания России в Мире, удержания революции в России, двойного удержания, какому (понимал) не сбыться, если не произойдет развития на почве цивилизации. И нэпом возвращался к замыслу "двух путей", пытаясь преобразовать его в еще не опробованную модель революционного реформизма, социалистической постепеновщины (с двумя ипостасями – российской и западной). И снова опирался в

своем прогнозе на Восток, на Индию, Китай и т.п., чье движение (был убежден) "направилось окончательно по общеевропейскому капиталистическому масштабу". И, задавая – себе и другим – вопрос, изменилась ли после Октября "общая линия... мировой истории", он не давал на него прямого ответа, но явно склонялся к отрицательному. Нет, не изменилась. Общая и мировая – та же. Она просто не может быть иной. Ей не дано быть иной. Если бы она была или стала иной, и ему надо было быть или стать иным. А стать иным – поздно. Для него – поздно. А для других, для ближних и дальних – еще рано?!

Уходы – огромная тема. Уходы людей, оставивших свою печать в истории, небезразличны для истории. За ними долгий тянется след, и то, что следует, отнюдь не непременно продолжение. Реже – продуктивное отрицание, ревизия "во имя". Часто же и даже всего чаще – низвержение, бессознательное и нарочитое; низвержение-эпигонство и низвержение-убийство, но и это последнее мнит себя продолжением. И даже не просто мнит, а мнимость превращает в действительность, где вместе догмат и бесовство, имитация и преклонение. Существует, видимо, жесткий и жестокий закон: подлинные продолжатели – не прямые наследники. Великую французскую революцию продолжала вся Европа (и не одна она), в то время как Франция расплачивалась за свой "скачок" отставанием от тех, кто уходил вперед, превращая "свободу, равенство и братство" в технологию, в постоянный капитал, в навык машинного труда, в фабричное законодательство, в триумфальное шествие "всеобщего эквивалента" и опытного знания. Так ли просто распознать за этим продолжением агонию якобинства, несостоявшиеся прожекты Сен-Жюста, кровь Бабефа? Термидор, разумеется, не равнозначен прогрессу, но он и не противоречит прогрессу. Если согласиться с тем, что есть разные прогрессы (типы, степени, формы), то следовало бы признать, что есть и *разные "термидоры"*. И тогда существеннейшим становится вопрос: кто и как превращает прорыв истории в новую норму, в новую повседневность, в новый "консерватизм"?

Этот сюжет – один из самых сокровенных у уходящего Ленина. "Сумеем ли мы доделать наше непосредственное дело или нет?" Или нет? Он спрашивал. Он не был до конца уверен. Быть может, сомневался... На заключительных страницах этого "логического романа" образы, как и прежде, предшествуют понятиям, и последний ленинский расчет напоминает нам герценовское: "Отдать дорогое, если мы убедимся, что оно не истинно..."

На расстоянии более полувека зазоры в движении мысли едва видны. Пробиться вглубь, очистив и верх, и низ от "хрестоматийного глянца", едва ли не труднее, чем сквозь средневековый палимпсест пробиться к первоначальному тексту. Стоит ли удивляться, что подлинный предмет размышления остается тайной за семью печатями, хотя этот "предмет" уже не в спецхранах, а на домашней книжной полке? Иероглифами – слова последних диктовок, фрагменты, не сведенные воедино. Не сведенные или несводимые? Что мешало ему: склероз, разрывающий сосуды, или также внутренняя связанность – вето на додумывание до конца? Отсутствие условий для воплощения новой, своей, мно-

гоукладной "нэповской России" или условия для рождения ее – в качестве формы и предпосылки для *всемирно-всеобщего развития*? А может быть, все вместе – и преждевременность, и монистический запрет, и неотступная злоба дня, налезающие друг на друга тревоги, прежние – сквозь всю жизнь (не размягчат ли революционного натиска доктринеры буржуазной демократии, сторонники уступок за счет коренного принципа?) – и совсем новые тревоги, вырастающие из бескомпромиссной эпохи и олицетворенные в людях власти, в новых якобинцах, для которых не было и быть не могло преобразований, осуществленных иначе как массами и государством, массами в государстве (вплоть до того заветного момента, когда оно "отомрет", самое себя упразднив)?

Мир Маркса, уплотненный в организацию, в революционную власть "на время", – разве это не его архимедов рычаг? И разве не этот рычаг сдвинул с прежнего, насиженного места всех на свете? А теперь – в чьи руки попадает, как распорядиться им? Уже не зазоры в движении мысли, а кажущиеся провалы и невидимые стороннему взгляду мостки. Единство тех пятидесяти (или ста: велика ли разница?), которым суждено сменить его, и единство общечеловеческого развития – без промежутков, вне видимой цепи строго последовательных превращений. И снова задаешь вопрос: почему? Потому ли, что отступала жизнь? Что не наступило время? Наступит же оно – не самотермидоризацией, а Термидором, вовсе новым Термидором – анти-Миром Маркса, анти-Россией Ленина.

"Предвестьем льгот приходит гений и гнетом мстит за свой уход". Согласимся ли мы сегодня с примиряюще безнадежной кодой пастернаковской "Высокой болезни"? Пожалуй, менее всего согласятся сторонники крайних взглядов. Для одних действительность – сбывшаяся, тождественная себе надежда. Другие не примут ни "гения", ни скрытой в строках идеи рока. Им ближе вина – в буквальном, не переносном смысле. Да и какой "рок" в рациональном XX веке? Фигура красноречия либо увертка от ответственности. Карающая рука Немезиды? Проще и вернее звучит сегодня присловье зэка – бог долго ждет, да крепко бьет.

А все-таки рок! Рок древних и Шекспира. Губящий и тех, кто переступил предел идеальностью задуманного, тех, кто начал против течения. Анахронизм понятия лишь оттеняет глубину феномена. Феномена, в котором сплетены воедино великое и банальное, инерция впервые завоеванного людьми и его особенные оборотни (в словах и в людях!). Справиться ли с ними обновленной власти, календарному "будущему", справиться ли иначе, как "посредством организации вечного смысла людей"?

Вчера мы еще могли сказать: тот, кто убежден, что феномен этот, заявленный нашему веку Россией (и не ею одной), не является ни непременным, ни всеобщим, должен объяснить также его неслучайность. Сегодня этим уже не ограничишься. И вероятно, не только потому, что предложенные объяснения не удовлетворяют. Сами эти объяснения стали частью современной истории; их "недостаточность" производит в свою очередь новые коллизии, образуя замкнутый круг, из которого,

кажется, нет выхода. Прошлое не уходит от нас, поскольку для него не находится места, и если бы в одном только догматизме, не изжитом и не отступающем, либо в явной и полускрытой апологетике; так ведь нет места ему и в испытанных ячейках классического сознания... Пресловутый "зигзаг" или выпотрошенную до конца "отсталость" России сегодня неловко называть даже прокрустовым ложем. Удастся ли одну из величайших трагедий Мира заключить навсегда в региональный загон?

Размолвка идеи и факта сродни самому феномену. Понимание Мира разошлось с Миром. Не в первый раз. В последний ли? В этом все дело.

1976

Из "Гамлетовских тетрадей"

..."Заключите меня в скорлупу ореха,
и я буду чувствовать себя покорителем
бесконечности. Если бы только не
мои дурные сны!"

Ах, этот Гамлет, запутавшийся в обете верности и в своем "безродном космополитизме" – выпутаться ли ему, пока не примет всерьез дурные сны? Те самые, которыми открылась "объективная реальность": Мир – тюрьма.

Объективная, реальная – лишь для него. Так бывает? Именно так и бывает. В начале, которое и есть Начало. До поры до времени, что и есть Время.

Глаз бежит, не задерживаясь на титуле: "Трагедия о принце Датском". Но отчего – трагедия? Оттого, что герой обречен? Потому, что втянул в свою гибель и любимых, и ненавистных, всех, кто, лучше ли, хуже ли, прожил бы отмеренную ему эльсинорскую жизнь?

Многие годы прошли, как околдовала меня потаенность этого Текста, побуждая искать отгадку (одну, другую, третью), невольно примеряя ее ко всему, о чем думал, к судьбам будто совсем несхожим. Слабого, бессильного Гамлета для меня никогда не существовало. Да и кому в веке XX он мог бы привидеться таким? Значит – острый ум и душа-недотрога, восторг и скепсис – с обнаженною шпагой в руках? Если бы так, откуда непокидающее чувство бездонности, смещения критериев, сомнение в возможности для человека – только будь он гений – воплотить этот образ, не утратив постоянно меняющегося смысла неизменных слов?

Давно расстался с принцем, прозревшим первой же своей репликой. Нет, он вовсе иной – "мой" Гамлет. Чтобы пробиться к нему, снял шоры выученного преклонения. Предпочел изначального Клавдия, короля-сангвиника, короля-миротворца, устроителя нации. Увидел врага в Призраке – вымогателе кровавой клятвы. И лишь тогда достучался – уже не к принцу и не к виттенбергскому любомудру, чемпиону игры в двусмыслие, а к человеку, у которого собственное – только имя: знак принадлежности к человече-

ству, какого нет нигде. К притворяющемуся умалишенным, на грани истинного помешательства, в преддверии безумия-откровения.

Внешнее действие – антагонист подспудного. Первое устремлено к развязке, второе же длит и длит пролог.

Трагедия противится хронометражу. Часы? дни? годы? вечность?.. Протагонист раскрывается бегством от несвоего действия, изменой несвоему слову. Да, именно так, только так – изменою, бегством. И что же – удались они ему, бегство это, эта измена? Смотря чем мерить. Если жизнью, то – нет. Если смертью – да, удались.

Сцилла и Харибда трагедии – мысль и поступок. Гамлет мнимого начала в плену их единства. Дальше – разлом, дальше – загадка совместимости. Мысль обгоняет муками внутренней речи, доискивающейся собственного предмета и обнаруживающей с пронзительной силой, что предметом-то и является поступок. Буквальный, неотложный. Единственный и неизвестный – никому на свете... Какой из замыслов Гамлета отмечен бесспорным благородством, а какой сомнителен? Любой раздвоен, разорван изнутри.

"Так небеса велели, им покарав меня, и мной его". Им, человеком по имени Полоний. Им, заколотым, покаран! Оправданное убийство влечет за собой повальное. Небеса – та же неизвестность: синоним Времени, "вышедшего из своего сустава". Это оно, Время, взваливает на Гамлета ношу, непосильную одному – перевернуть без-временье в между-временье. Это оно предписывает ему – стать "бичом и слугою" небес. Тем и другим вместе, хотя вместе невозможно. "Бич" неуемен, а "слуга" теряет себя. Не только тело, но и дух – Слово.

"Дальнейшее – безмолвствие". Странное наследство. Главное наследство. Гамлету нужна все-таки не добрая молва о нем. Одинокому противопоказана одинокость. Тем, кто вслед, он оставляет черновик помысла.

Кто ж в преемниках? Всегда открытый вопрос. Всякий раз открываемый по-другому.

Разве не он сейчас? Разве не между-временья жаждем? Чтобы не жижа под ногами, а хотя бы островок тверди. Чтоб свободной невнятицей уйти от нынешних словесных руин.

...Дурные сны мои (моих однолеток, товарищей по судьбе) – и наши иллюзорно-реальные, сберегаемые нашими мертвецами "звездные часы": не едина ли суть?

Не бояться их! Не стыдиться их!

1978

Мы все – заложники мира предкатастроф

Из письма американскому историку Стивену Коэну

...Мы уже как будто привыкли жить в Мире предкатастроф. Мы даже приучили себя к мысли, что из каждой, из любой должен быть выход. Должен быть, а стало быть – есть. "Ведь всегда налицо та или

иная возможность..." Нет, вся история учит, если она вообще учит (натаскивает, указывает...): не всегда. Так, может, человек исторический, собравшись с духом и силами, преодолеет былую свою склонность к импровизации, от которой многие триумфы, но и все беды? Вероятнее всего – не преодолеет! Да и если смог, остался ль бы человеком? Такой же мираж, как и не-событийная история, как – раз навсегда "осознанная необходимость" в качестве свободы...

Повторяем, убеждаем друг друга: нет выхода у современного человека, кроме выбора. Выбор – единственная допустимая свобода в Мире предкатастроф. Но разве ими же не сокращается, не сужается до минимума поле и поприще выбора? Разве ими не диктуется срок: решай, пока еще "только" предкатастрофа?! Самое очевидное оказывается самым сложным, к чему не готов, перед чем пасует мозг.

То, что выше, – отчасти заметки на полях Вашей статьи (давнишней – 77-го, но очень своевременной, еще более уместной сегодня). И не то чтобы спорю с Вами, и не то чтобы соглашаюсь. Скорее: заостряю то, что Вы сглаживаете. Ставлю вопросы там, где у Вас ответы.

Две "цитаты" из Вас. Первая (о диссидентах): "Мы должны помнить, что в политической истории бывает так (хотя в истории России и не столь часто), что ересь гонимого сегодня становится мудростью завтрашнего реформатора". И вторая (о близоруких, склонных привязать американскую политику к "специфическим событиям" или к "выдающимся диссидентам" в СССР): "Они – близорукие – втягивают нас, американцев, в такие сложности, в такую путаницу, которая не поддается контролю, в такие морально неоднозначные ситуации, которые "мы" не в силах разрешить".

Я не собираюсь сталкивать – лоб в лоб – эти Ваши соображения и тем паче ловить Вас на несовпадениях. Я предлагаю лишь поразмыслить: откуда они, несовпадения? Субъективные, Ваши, или "объективные" – общие, всеобщие?

Предлагаю Вам обсудить следующую "модель". В силу сложной цепи исторических событий и обстоятельств, которые мы оставляем сейчас вне рассмотрения, в некоей стране, в некоем социуме совместились могущество (реальное!) и груз неразрешенных проблем. Проблем, в отношении которых трудно, если вообще возможно, утверждать: они разрешимы. Не исключено, что не разрешимы при данных условиях и обстоятельствах. Не исключено, что не разрешимы посредством всех наличествующих в Мире "рецептов", опытов, прецедентов. Не исключено, что как раз это более всего другого и делает данную страну (в нынешних условиях) самой потенциально альтернативной.

Судьбы Мира оказываются накрепко связанными здесь – и чем? Не просто сочетанием силы и слабости, что само по себе опасно и способно порождать опасные отсрочки и соблазны, но еще и сочетанием того и другого с альтернативностью, не находящей себя: свою суть и свой "статус". Из всех проблем здесь самая трудная и наименее доступная – *выбор*. Приступ к выбору. Потребность в нем. Доступность его. Возможность его осуществления способами и средствами, исключающими нелокализуемую катастрофу.

Не ради осторожности я не называю своим именем страну. "Модель" – не этикетка. Это гипотеза. Такой нашу ситуацию вижу я (то, что выше, – предельно сжатый тезис), не исключая других подходов и гипотез, если только они гипотезы, а не вывернутые наизнанку вчерашние прописи и самодовольный оптимизм, выдающий минимально желаемое за единственную действительность. Вера в "аппаратный прогресс", которой Вы явно отдаете дань, – это, на мой взгляд, даже не увлечение, не инерция вчерашней возможности (особый вопрос: была ли она вчера?), это самообман, быстро перерастающий и уже переросший в обман. Даже в банальный.

Вопрос, таким образом, состоит в следующем: если не это, то что? Что – в качестве способа, делающего достижимым выбор и недостижимой насильственную перетасовку? Ответ – Ваш: ересь сегодня гонимого может стать мудростью завтрашнего реформатора. Прекрасно! Но из этой посылки следует по крайней мере два вывода: чтобы стать такой мудростью, ересь должна быть действительно ересью, а не подделкой под нее, и для этого нужно также, чтобы завтра появился реформатор, то есть человек, способный не на паллиативы, а на преобразования, объем и характер которых – открытый вопрос. Итак, снова альтернативность, притом с двух сторон. *От альтернативной ереси к альтернативному реформатору!*

Вы отдаете должное нравственным качествам ряда известных диссидентов, но, как видно, не очень высокого мнения Вы об их интеллектуальном потенциале, об их реализме и способности противостоять искусам – включиться в мировую политическую игру, рассчитывая потеснить "свою" силу посредством чужой и становясь в результате "заложниками" чужой. Этот пункт столь серьезен, что его нельзя обойти. Голое отрицание здесь мало что дало бы, как и пережевывание известных и неизвестных фактов. Больше таких фактов или меньше, они не могут не быть. Но – почему?

Я уже сказал выше, что отклоняю превращение истории (старой и самой свежей) в судилище. К тому же я не диссидент в привычном смысле, я, если угодно, аутсайдер или, по Вашей терминологии, еретик. Я не знаю ответов заранее и пробиваюсь к вопросам, всегда готовый сделать посильное, чтобы помочь в этом другим, более молодым, – тем, кто хотя и не обладает известными именами, но живет (сейчас) напряженной и весьма интересной духовной жизнью. Их, быть может, не так много, но и совсем немало (да и кто считал?). Их трудно разместить по клеточкам "номенклатур", предлагаемых западному читателю (движение №1, №2 и т.д. и т.п.). В качестве профессионала-историка, надеюсь, Вы не очень доверяете подобным картинкам, хотя они в чем-то и верны, а в чем-то симптоматичны (как не появляться еретическим номенклатурам в номенклатурном социуме с господствующим – номенклатурным – "здравым смыслом"?).

Еще раз: я не прокурор, но и не адвокат. Я знаю лично некоторых диссидентов и уважаю их. Я позволю себе произнести имя Ларисы Богораз, в которой вижу образец нравственности, демократической русской нравственности, интеллектуальной в такой же мере, как и реали-

зуемой в поступке. Как историк и как современник я склонен видеть в А.Д.Сахарове не только идеалиста – убежденного, бескорыстного, мужественного, – но и реалиста, каким бы странным это утверждение ни показалось кому-то, – человека, являющегося живым воплощением потребности, необходимости и даже возможности выбора (повторюсь: единственно возможной свободы в Мире предкатастроф...). Убежден: существование и деятельность такого человека, "просто" человека, столь же переломны для нас в 70-х, как на рубеже 50–60-х деятельность и слово А.Т.Твардовского.

И тем не менее я не отвергаю серьезности и уместности поставленного Вами вопроса. Я даже склонен его заострить. Ибо – если бы даже внешняя политика Запада, особенно же США, – разумная политика, к какой Вы призываете, и была бы способной облегчить и ускорить процесс "либерализации" у нас (если бы... если бы...), то никакая политика сама по себе – прямо ли, косвенно ли – не в силах восполнить и заместить собою то, чего нет в ней самой. Нет способности предложить действительную альтернативу: НЕЕДИНОЕ ЕДИНСТВО МИРА – РАЗВИТИЕ, ИМЕЮЩЕЕ ИСХОДНЫМ ПУНКТОМ (ЦЕЛЬЮ И САМОЦЕЛЬЮ) РАЗЛИЧИЯ; развитие различий – обновленных, пересозданных прежних, "очищенных" от шлаков великодержавия, расизма, своекорыстия, национальной узости, мании исключительности. И совсем новых различий, создаваемых диалогом культур, цивилизаций, миров, региональных и локальных всеобщностей, а не просто общностей...

Если этого нет в политике (пока?), то может ли она заменить собою нечто, от нее весьма далекое и по сравнению с ней столь непрестижное и хрупкое, как "ересь сегодня гонимых"? А без политики, вне политики удастся ли добиться превращения ереси в "мудрость завтрашних реформаторов"?

Если бы были на эти вопросы готовые ответы, то о чем бы спорить?.. И не отсюда ли диссидентство? И не потому ли столь неоднозначно оно? И не оттого ли склонно соблазняться доступным, клониться к известному, вроде бы опробованному за счет неизведанного?

Полагаю, что в этом смысле феномен диссидентства поистине всеобщий, универсальный. Не берусь судить на расстоянии о непосредственных причинах нынешнего "брожения умов" у вас – по проблемам разрядки (и всего, что около, вокруг нее...), но так ли конъюнктурны эти причины? Только ли сегодняшние они? Или то, что происходит сейчас, – лишь внешнее выявление тектонических сил, пришедших в движение вчера и даже позавчера?.. В моих глазах это – испытание постуотергейтской Америки (не администрации, а именно – Америки), испытание ее на способность понять Мир и принять его – со всеми его коллизиями – в себя. Ибо: человечество – пустой звук, если все народы не станут им, человечеством, внутри себя.

Станут ли? Смогут ли стать?

Простите, что мое письмо вылилось во что-то, похожее на исповедание веры. Но не так легко и просто для нас самое простое – сесть рядом, как сидели Вы у меня в гостях, и за чашкой чая излить душу... Нет, дорогой друг, мы все – заложники Мира предкатастроф и не ста-

нем свободными врозь. И если не сможем сообща преодолеть запрет на вопросы, на вопрошание (на любой такой запрет, идущий извне или изнутри каждого из нас), то в "лучшем" случае будем продолжать балансировать на краю бездны, незаметно соскальзывая вниз. Не думаете ли Вы, что праву на вопросы ныне противостоит (как мнимая перспектива, как квазивыбор!) даже не тот или иной возраст, даже не та или иная попятность – неосталинистская ли, неомаккартистская ли, – а "импровизация", ведущая в никуда, а потому гибельная – для всех? Может быть, не "голый остров", но лучше ли?..

Вопрос вопросов – как избежать этой "морально неоднозначной ситуации", которую мы не в силах будем разрешить? (Я снова "цитирую" Вас, но на сей раз объединяю словом "мы" и вас, и нас, всех.)

Я начал писать Вам это письмо 21 июня, а кончаю 22-го. Памятные дни. В 1941-м Вам было, если не ошибаюсь, три года. А я, моя жена и мой друг, погибший на войне, готовились к последнему университетскому экзамену. Теперь мы сравнялись – не годами, разумеется, и даже не опытом, а ответственностью.

На днях перечитывал письма Томаса Манна. Посмотрите написанное им 15 мая 1941-го Вашей соотечественнице. Там есть прекрасные строки и верные мысли. Он пишет Агнесс Э.Мейер: "Как приятно слышать Ваши уверения, что мы понятия не имеем о том, что произойдет! Повторяйте их как можно чаще; я пью их, как сладкое вино. Однако в Вашей фразе "Полагайтесь на Америку в мрачные часы!" есть какая-то логическая погрешность. Ведь мрачные часы – это как раз часы сомнения..." И – в конце письма: "Я не требую "любви к отечеству". Но я требую порядочности и глубокого уважения к великим решениям человечества".

Разве не об этом идет сейчас речь?

1985

Из "Слова о Раисе Борисовне Лерт" (некролог).

[Р.Б.Лерт – на поколение старше Гефтера. Журналистка. В самиздатские годы раскрылся ее публицистический дар. Основательница и один из редакторов свободного московского самиздатского журнала "Поиски".]

...Был ли я в 1976-м большим радикалом, чем Раиса Борисовна? В том, что касается критики существующего, – пожалуй, нет. А относительно защиты независимой мысли, показанной всякому обществу, если только оно – общество, мы с Раисой Борисовной, конечно же, были солидарны без всяких оговорок; с этого и началась наша близость. Различие же проистекало не столько из несовпадения в возрасте, сколько из не вполне одинакового способа думать. Парадоксально, но, не историк, она была "историчнее" меня в том смысле, что больше доверяла истории, этой великой искуснице начинать и переиначивать, раньше или позже приходя к тому, что опре-

деляется (как убеждены были целые поколения верующих атеистов) не сиюминутными обстоятельствами, а социальной пластикой в ее долговременном измерении – с человеком труда в фокусе сбывшегося и предстоящего. Я же к этому рубежу (а 76-й был как раз моим рубежом) не то чтобы перемахнул через прогрессистский канон и, отрекшись от "материалистического понимания истории", пришел на свой манер к той комбинации пессимизма и иронии, сторонники которой полагают, что история если и учит, то лишь тому, что она никогда, никого и ничему не научила... Нет, я не отряхнул прах от своих ног и не посыпал голову пеплом. Но мой взгляд на связку будущего с прошлым претерпел существенную перемену. Сомнение коснулось не формы всесветного единства, а сути. Не достижимости его, а отмеренности Временем самого движения к единственности человечества. Я опускаю "фазы" в своих пересмотрах, в конечном счете уложившихся в формулу: конец Истории, но не конец рода человеческого...

Раиса Борисовна с нескрываемой заинтересованностью слушала мои рассуждения. Ее не смущала резкость вывода об исчерпанном пределе, о крае пропасти, на котором не задержаться иначе, как усилием людей и миров, превозмогающих – врозь и вместе – укорененные "символы веры". Не социализм, не капитализм, не "почва", не заимствование... Но что же, что же? – она настаивала на уточнении, показанном домашнему с е г о д н я. "Исчерпан предел, а дальше?" – "Дальше, – отвечал я, – переоткрытие жизни через стучащуюся в двери смерть. Дальше – другая жизнь, ***возвращающая человека в эволюцию****, если у него хватит сил на это великое "вспять", на эту сверхновую цивилизацию, – другая жизнь, заменяющая классическое "что делать?" на ЧЕГО ДЕЛАТЬ НЕЛЬЗЯ, которое, однако, не к первозданному табу возврат, а к иному запрету, возбуждающему мысль, вызывая "эврики" зрелого действия. И быть может, как раз дома и суждено будет тем, кто после нас (а вдруг – и нам?), сделать решающий шаг к той земле необетованной, где "не свое" навсегда перестанет быть чужим, а с ним, с чужим, с этим роковым спутником человека, уйдет и кровь как аргумент и пьедестал властителей, оккупировавших развитие..."*

Моей собеседнице кода эта не могла не быть близкой и по интонации, и по внутренней перекличке с юношескими грезами. Но полного согласия не было – и не потому, что с ее стороны заявлялся отвод по существу. Просто по всему складу своему Раиса Борисовна не могла долго задерживаться на "метафизической" территории. Внимая, она как бы прикидывала: что бы это значило для отдельной жизни и какие обязательства проистекают отсюда для тех, кто с первых сознательных лет привык, что вне таких обязательств, звучащих как обет и как привычка, и жизнь – не жизнь, а прозя-

бание, пустота? Нет, она не помышляла о ренессансе максимализма 20-х. От этого она ушла напрочь еще тогда, когда ее партийный статус не претерпел решительных перемен. Добивалась же она ясности, которая удовлетворила бы ум и сердце. Ясности в пределах замыслов и начинаний, посредством которых человек стремился соединить развитие с равенством, достоинство личности с благом массы, терпя поражения, но с каждым таким поражением – избывая его новым действием, возобновлялся как творец все той же истории.

Так было. Отчего же не быть вновь? Она искала его – творца, – и когда читала старых и новых авторов, и когда вслушивалась в разные "за" и "против", надеясь нащупать ответ не непременно в виде стройной, законченной теории либо в образах грядущего, самая привычность которых настораживала: не суррогаты ли? Когда же оказывалось, что именно так или совсем близко к этому, тогда к прежнему духовному разладу прибавлялись горечь свежих узнаваний и крушение на сей раз еще более быстротечных надежд. Вместе с тем у Раисы Борисовны был своего рода инстинкт сопротивления навязчивой и самоуверенной новизне, легкости опрокидываний, растаптываний всего, что составляло содержание жизни целых поколений.

Между этими полюсами умещалось тогда многое в воззрениях и поступках. И далеко не всеми, кого разбудил и поощрил к действию XX съезд, хрущевская "оттепель", "Новый мир" Твардовского, полюса эти ощущались как вызов, настаивающий на том, чтобы самоопределиться в прошлом, воспринимаемом как целое. И воспитание, и биографии соблазняли нас миновать рифы несовпадающих гибелей на утлом суденышке, именуемом "С одной стороны – с другой стороны". Был отрезок пути в инакомыслие, когда Раиса Борисовна как будто нашла свое место на таком спасительном плоту. Но не удержалась. Рискнула двинуться вплавь. Софизмы блаженного уравновешивания смущали ее, как мне представляется, больше всего своей скрытой до поры до времени склонностью к политиканству, той нравственной ущербностью, которая в критический момент способна подтолкнуть к уступке и отступничеству, и не за счет одних лишь принципов и внятности в убеждениях, но – что много хуже – к уступке за счет других людей.

Человеческие судьбы – аргумент из сильнейших, и если не всегда неопровержимый, то, во всяком случае, обладающий особой вразумляющей силой. Он подстрекает спрашивать, обращая вопрос к себе и на себя, не уклоняясь от ответственности даже тогда, когда ты очевидным образом лишен права на ответственность...

Из дневников начала 1980-х

...И, спотыкаясь, мертвый воздух ем,
и разлетаются грачи в горячке –

А я за ними ахаю, крича
в какой-то мерзлый деревянный короб:
"Читателя! советчика! врача!
На лестнице колючей разговора б!"
Осип Мандельштам. Год 1937-й.

Далеко ли ушли? Или наваждению этому разрешено посещать лишь поэтов? Занятие же историей все-таки ученая проза, защищающая от избытков субъективности, от непрошеных вторжений злобы дня, от мук заброшенности, отгороженности.

...История – "точная наука". Поелику способна "использовать законы развития общества для практического применения", притом такого именно, какое сулит "лучшее будущее человечества". "Краткий курс". Без сомнения, рукою Сталина. Год 1938-й.

Хвала, исполненная лицемерием. Или не хвала вовсе, а наказ, предупреждение, угроза? Ежели "точная" (она, история), то могут ли быть разночтения – и не по пустякам, и не на какой-то разрешенный отрезок времени?

Не в одну ль строку с этим – "хранить вечно"? Запасник "точности": неровен час, пригодится, извлечем, пустим в ход. Либо самое ВЕЧНОСТЬ заманила его?

Распорядитель вечности – какое укрытие от совести надежней...

Удел же другого – МЕРТВЫЙ ВОЗДУХ. Пока дышит, он – поверенный тех, кто навсегда онемел. И тех также, кто нем при жизни.

Полюсы. Намертво сцепленные и исключающие друг друга. Но именно – друг друга. Куда деться от этого единственного на свете ВМЕСТЕ?

А сегодня? Та сцепка вроде не к смерти уже, может, и полюсы уступчивей? Нет, скорее что-то межеумочное царит, похожее на сделку между разнесенными в стороны осьмушками правды.

Так не в один присест ведь... Не в один, не в один, но одним, начальным, себя б до себя дотянуть. Обновив применение "практическое", либо его, прежде всего другого – под откос?

Смыслом переболевши. "Детским" вопросом: ныне – к чему та история, что пишется, какую учат? Утешать или заново взбадривать? Человеческие гибели оправдывая сохранением рода человеческого или в меру сил своих его оберегать – от все более банальных, но не менее зловещих притязаний на единовластную "вечность"?

"На лестнице колючей разговора б!"

1988

Из чернового замысла книги "В поисках нового КУДА"

И мимо трупов в русло
Плывут живых ряды
На нерест судеб русских...
В. Шаламов

"Откуда есть пошла" – сюжет летописца. Есть пошла земля русская, Русь. Рука сама тянется дописать (через тире, естественно) – Россия. Так выучены. Раз история, то все, что во времени ДО, в генезисе – ПРЕД. Ход сознания, диктующий и соответственное ему "историческое" поведение! Но и самообманы, за которыми следует расплата...

Повторы зачинов – череда обрывов. Наше же российское возвращение на круги своя режет глаз. В модных концепциях оттого все просчитано: в какие сроки консерваторам сменяться реформаторами, покою – новой Смутой. Забавно, однако, что и тут та же заданность. Русь-Россия: едина суть. Из удельных княжеств в державную Евразию, из средневековой тесноты во всемирность – собственным ходом? "Согласно закону истории", но какому?

Второй предрассудок вдогонку первому: провиденциальная Москва-собирательница. А чем взяла? Между завоеванной Казанью и погублением Новгорода – считанные годы. Русь, обернувшаяся Азией, отправляет на тот свет *русскую страну*. Историк (из лучших) не опускает страшных подробностей: вырезанные ремесла, кровавые волны Волхова, но ищет (как же иначе?) "объективно-прогрессивный" результат. По сей день Новгород с его берестяными грамотами – всего лишь красочный вариант. Но не альтернатива. (Треклятое *если бы*... А откинь его, останешься наедине с промыслом-директивой: только так!)

Пропуск в главном – форме вхождения в Мир. Век XVI-й круглит земную разноликость. Америка аборигенов – европейская диаспора. Но не на один манер: из католической экспансии растет латиноамериканский синкретизм, по протестантскому "проекту" обезлюженный Север строится в Штаты. Конкиста приносит смятение, а затем и упадок Испании, а англосаксы идут в гору. Где же Россия? И там, и тут – сходством и различием. Но больше всего сама с собою наедине. Без этих "деталей" поймешь ли, почему (и как) в одном, "атлантическом" случае – протокапитализм, в другом, евразийском, – крепостничество. Диковинное рабство – и сроками, и свойствами.

С той поры, считай, нет уже русских в собственном русском Доме, а зачались россияне. Само собой, не в смешении кровей дело, хотя и этого не вычеркнешь. (Вспомнилась давно читанная рукопись А.А. Любищева: критика социал-дарвинизма, решительная, но без отбрасывания самой проблемы; соображение о следствиях чрезмерно далеких скрещиваний, что дает крупно выраженную полярность – средоточия гениев и злодеев, примерами же – Россия и Германия.) Так или не так, но вклад

в кровь велик. И в пространстве вклад этот, и в нраве, и в способах жить и сожительствовать. Очень бы к месту непереводимое – "ментальность". Два ее лика особенно – бунтующий раб и опричник. Рабство – не как социальный уклад, а как обобщающая динамика. "Белые негры" плюс имперское рабство, какое втягивает в себя всех – и то, что против, работает на его обновление.

Перестройка! И не только в смене титулов великого князя на царя. Самодержавие не зачислишь в разновидность абсолютизма, оно уникально. Орел – единственность источника власти, решка – перетасовка в опорах и исполнителях, и в верхах они, и в движении снизу вверх (Грозный – боярству: "...Может бо Бог и от камени сего воздвигнути чада Аврааму"). Орел – закоченелость основного политического института, решка – утилизации им добытого "материальной" Европой, встраивание буржуазности в крепостничество. Но все это потребно взять в переводе на человека – не единого, но усредняемого, выравниваемого социумом власти. И противящегося этому выравниванию – своею собственной задумкой единства!

Маргиналы в Маргиналии!! Широчайший разброс их: от самозванцев до специально-российского "заявочного" слоя – интеллигенции. Отчего эпохами, поколениями спотыкаемся на этом слове? Почему столь одинокое оно на белом свете и к другим (народам, коллизиям ума и духа) приходит лишь калькою с русского?

Не исключено – придумали сами себе на пагубу. Придумали Слово, что перешло в человека, сначала единичного, затем – в тираж.

И уже загадкою самая множественность: от интеллигента – и н т е л л и г е н ц и я. Слой – заявкою на целое. От духоводства к действию, где миллионы. И от миллионов снова к себе, но ведь не получается. Ушиб на ушибе, кровоподтек от сердца до головы или, верней, обратно. Ресурсом гонимых она и резервом гонителей.

Обманное слово? Но нет. Со смыслом, уходящим в века, когда оно еще и не выговаривалось: "интеллигенция". А уже зачалось – схваткою пространства с временем. И там Мир, и тут Мир. Не глобус сразу, но планета. По имени (Федора Михайловича вспомним) – европейское человечество. Маргинальность – от него производное. Ключевой пункт – симбиоз и стычка опережения и отсталости. Оно легко бы: опережение – Западу, отсталость – себе. Так и тут смешение, перевертыш, оборотничество. От Петра: действие (императоров) брюхатит речь, новорожденную усыновляют "едкие вольтерьянцы" XVIII века и отгранивают в вечность те, кто был на площади 14-го декабря и кто наследовал им вне каземата. Спор Пушкина с Чаадаевым, внезапный Гоголь (кому пришло бы на ум, кабы не школьная очевидность, что у "Тараса Бульбы" и у "Шинели" один и тот же автор)... Не в порядке ущемленного самодовольства: Россия – творец и страж ВСЕЛЕНСКОЙ ОТСТАЛОСТИ. Здесь корень нашего революционализма, его главный движущий мотив. В субъекте Истории – страдания миллиардов. Не одной России заслуга, но без нее так ли бы пошло?

Вломиться б с этой стороны в нынешнюю распрю – правомерен ли Октябрь? 1913: спор человека с "цифирью" – экономический сдвиг в

контексте растущей непереносимости данного. И Столыпин, и большевики "перерастают" первую из революций. Преимущество и роковой недуг Ленина: он планетарнее. Суть его "протестантизма" – радикальной ломкой наследственной России продвинуть европейски-мировое опережение, им "возвратив" России самотворящую отсталость. За нового человека (отсталостью бредящего, отсталость отторгающего) – расплата людьми, несть им числа. Парадокс ли: совмещение в Сталине всех наших прошлых "демиургов"? (Не исключение – Столыпин, споткнувшийся на стойкости общины и аграрном перенаселении европейской России. Сталин покончил и с тем, и с другим, вместе с общиной упразднив и хозяев земли, а перенаселение сплавив на лихорадочные стройки и в ГУЛаг...).

Пограничье истории – застрявший перегон от суперэтноса к нации. И здесь потребность в уточнении слов. Что суть нация? Развитый этнос? Высшая фаза его? Нет, даже осложненный знак равенства не подходит. Долго тешились верой в "без Россий, без Латвий". Вера сокрушилась. Доказано жизнью: ЭТНОС НЕУНИЧТОЖИМ. Но – ПРЕВОЗМОГАЕМ (и та же вера – не наущение дьявола).

От невозможности – к реалии: к этносу, который открывается Миру. С границами в речении и на земле, но без жесткого предела внутри человека. Там, прежде всего там, – переплав ЧУЖОГО в НЕСВОЕ. Нация – дитя Европы, рожденное тройней. Близнецы: нация, гражданское общество, государство. Три угла, лучи из которых, пересекаясь в центре, образуют "фокус" – личность. Личность как норму.

Либо образуют ее, либо лучи расходятся, либо в самих "углах" недочет. Томас Манн, год 1945: "Считать немцев нацией – заблуждение, пусть даже и сами они, и другие придерживаются такого мнения. Называть их страстную приверженность к отечеству словом "национализм" – ошибочно". Ибо, полагал Манн, нация исторически совпадает с понятием "свобода" и, стало быть, зависит от полноты и качества последней.

Что подкупает в его тексте? Мужество самоотрицания, стремление докопаться до глубинных истоков проклятого Миром нацизма? Разумеется. Но это при сохранении достоинства. Великая страна может и не довершиться нацией. Способна – на горе другим и себе – застрять в суперэтносе. И тогда нет иного выхода, как пожертвовать всем тем в нем, что "супер". Не наша проблема? Кто возьмется утверждать сие в 1980-х. Нынешняя Германия идет к нации, и сократившись, и "объевропеясь". А мы? Наш путь к сокращению и более масштабен, и, видно, более тернист. Но он уже начат – извилистым, но, видно, неостановимым отказом от наваждения сверхдержавы.

Второй шаг вслед первому – войти внутрь себя Миром "Всеобщей декларации", Хельсинок и Делийского пакта. Разобраться в себе. Заново найти себя. Найдя, начаться.

1989

От ядерного мира – к миру миров

Что это: еще одна заявка на будущее, которая уже в силу того, что она сродни утопии, не только не осуществима, но и небезопасна, – или,

напротив, констатация современного положения вещей, притом отнюдь не вдохновляющая, если иметь в виду и бедствия, и опасности, коренящиеся в несовпадении уровней развития, в оскорбительном разрыве между богатством одних стран и народов и бедностью других, тех, кто составляет большинство жителей Земли?

Нет, МИР МИРОВ, каким он мне видится, – не первое, не второе, а нечто совсем иное, хотя и не постороннее по отношению к названному. И потому несколько слов в пояснение поставленного вопроса. Утопия (социальная) сейчас не в моде. В ней охотно отыскивают источник многих зол – и прежде всего там, где ее удалось так или иначе втеснить в действительность. Я не собираюсь оспаривать этого; я хочу лишь спросить вероятных оппонентов: полагают ли они, что роду человеческому удастся полностью и навсегда освободить себя от наваждений утопии, – и если да, то что получим мы в итоге, представленном человеком же? Не выбросим ли мы вместе с надеждою цель (понимая под последней то, что предстоит не просто осуществить, но сначала "изобрести", переводя смутный образ желанного в проект, творящий из невозможности доселе неизвестные людям перспективы)?

Может, и впрямь пришел час расставания с утопией, как пришел в свое время такой час для мифа. Но подобно тому, как миф был и плодом воображения, и способом жить, так и утопия – не сама по себе, а в том смысловом и действенном ряду, где и революция, и "новая тварь", и история, и, наконец, единственность всего единого: ЧЕЛОВЕЧЕСТВО. Конечно, не сразу выстроился этот ряд, но затем все сошлось – в событии, переросшем себя. Дальнейший отсчет – уже от Иисуса и Павла, от духовного переворота и невиданного до тех пор человеческого сообщества, от их союза, взявшего верх над этносом и над сектой, равно как и над Pax Romana (может быть, первым Миром, который не только называл себя так, но действительно был им – в средиземноморских и переднеазиатских пределах). Античному опережению и выравниванию этот союз противопоставил свое выравнивание, не знающее – в замысле – границ ни во времени, ни в пространстве. Границы пришли позже, и позже пришло новое опережение – европейским человечеством всех "остальных". Нам ли забыть, что в метрике последнего – утопия, породившая революцию, и история, которая переводила универсальный проект на язык ограниченных, а оттого и осуществимых задач, и тем достигла величайшего из своих благ – обуздания убийства: первородного греха человека, спутника его возвышения над предчеловеческой жизнью. Обуздание, что и говорить, было относительным. Сегодня памятнее кровь и жертвы (собственно европейские и вынесенные в Мир), но потому и запомнились они, переходя от поколения к поколению, что встречали отпор, что результат уже не был загнан в жесткие пределы противостояния "своего" и "чужого", что у этого результата, у и з б и р а т е л ь н о й г и б е л и, было свое развитие. Думалось – бесконечное, пусть с обрывами и возвратами, но неумолимо восходящее, все более сужающее территорию Убийства. Но нет – история же прочертила конечную грань.

Задержимся тут: ведь все это случилось уже "при нас и с нами вошло в поговорку". Достаточно назвать Треблинку и Колыму, Гернику и Ковентри, белорусскую Хатынь и тревожащую душу поляков Катынь, побывать на Пискаревском кладбище и в хиросимском мемориале, вспомнить о миллионах безымянных жертв братоубийства, кочующего по Земле, чтобы померкла слава постижений мысли и добытого трудом. Но это все-таки не очевидно – в свете поразительного выживания Homo. Людей становится все больше, как и удобств, как и средств продления жизни, как и путей извлекать даже из руин стимул к совершенствованию, к убыстренному движению вперед. Сдается, что Япония уже в XXI веке, кто следующий? И тем не менее неочевидное не уходит. И даже не в том дело, что кровь по-прежнему льется, и не в том только, что человек уже не согласен приносить себя в жертву любому из идолов прогресса. За этим еще не реализованным, но набирающим силу отказом стоит, быть может, еще не замечаемый финал *исторического человека*. А стало быть, – эпилог человечества. Отказываясь от единства, по отношению к которому различия способны быть лишь версиями или вариантами, мы обнаруживаем вместе с тем неготовность к совместности несовпадающих векторов развития.

И нынешняя оргия убийств – не рецидив, а примета новизны, родственная другому симптому, который можно было бы назвать исторической невменяемостью. Иной раз приходит в голову, что людьми овладела амнезия, притом в парадоксальной форме – они не то, чтобы забывают все подряд, но умудряются многое переставить местами, путая прошлое, опрокидывая временну́ю очередность и одновременность, где "эпохи" уже не в затылок друг другу, а рядом, и живые добровольно отдаются в управление мертвым. Не исключено, что я чрезмерно обобщаю наш отечественный синдром, наблюдая который некий условный инопланетянин вряд ли смог бы уразуметь: что было раньше – крещение Руси или Октябрьская революция, и кто был раньше – Сталин или Иоанн IV, Горбачев или Александр II? Но подозреваю, что синдром этот ныне планетарен, и в основе его – переворачивание, совершаемое самим человеческим бытием, отменяющим диахронию и утверждающим в качестве нормы *синхронию*. А тем самым предвещающий ВОЗВРАТ ИЗ ИСТОРИИ В ЭВОЛЮЦИЮ.

Оттого нам вряд ли удастся так просто разделаться с утопией, изъяв ее из ее "гнезда" и покончив с ней – одинокой. Придется идти до конца, освобождаясь и от ее напарников.

Подойдем теперь к тому же вопросу, но с другой стороны. Ойкумена сегодня – тесный Мир. И не только там, где плотность населения тревожно превышает среднюю мировую. Эта теснота – повсюдная. Она – от связности существований и судеб, подготовленной столетиями, и тем не менее пришедшей внезапно. Рубеж – 1945-й (а за ним 56-й, 60-й, 68-й); критическая же фаза – 80-е. Это путь от падения самых свирепых тоталитарных режимов, от краха колониальных империй – к всеобщему суверенитету, который, как видим, не способен (пока?) реализовать себя в формах, в равной мере обеспечивающих и самобытность культур, и полноценность в планетарном состязании умов, внутреннюю независимость (человека, народа) и идентификацию – каждого в Мире. Именно: идентификацию, а не отождествление и даже не "конвергенцию", смывающую следы несовпадающих родословных. Вот

он – нынешний капкан, из которого выдраться ли, не оставив кусок собственной плоти? Вот отчего всем тесно – от семьи до континента. Вот почему на пороге альтернативного будущего ближе и проще – взаимное отторжение и коллективное самоубийство. Не исключаю, что сказанное может показаться несколько старомодным, поелику мы, в СССР, ощутили эту беду лишь тогда, когда она начала стучаться в нашу дверь. Впрочем, стучалась и вчера, но мы были глухи и дождались того, что она уже не постукивает, а ломится внутрь. Чему удивляться? Мы стали, если не вовсе открытыми, то, думаю, уже навсегда незакрытыми, и Мир пришел к нам со своими главными коллизиями. За достигнутое надо платить. Одно дело – сопереживать героям Антониони и Габриэля Гарсиа Маркеса, другое – в лихорадке искать, как решить карабахскую проблему, не затронув никого, как вернуть к родным очагам крымских татар и турок-месхетинцев, как потушить пожар в Абхазии и на казахской земле, как согласовать волю Прибалтики к независимости с въевшимся до самоочевидности навыком переадресовывать Москве ключевые проблемы жизнеустройства?

Нам стало тесно в собственном доме. Мы стали помехой друг другу. И пока мы только в начале поисков: как научиться нам жить врозь, чтобы прийти – через это – к НОВОМУ ВМЕСТЕ. И наоборот, и одновременно – от нового ВМЕСТЕ к неумолимому ВРОЗЬ, и лишь тогда без крови, без саперной лопатки.

Не мы одни запутались. Легче ли оттого? Нынешний проблемный вакуум не заполним (нигде!) "локальными" решениями. И отсрочки – не компромисс. К компромиссу дорога – по ту сторону былых демаркаций Мира, прежних делений на "передовых" и "отсталых", прежнего водораздела между "капитализмом" и "социализмом". Да мы, собственно, уже по ту сторону, только еще не замечаем этого, продолжая жить по правилам Мира, какого уже нет, говорим на языке ушедшей в небытие вселенской Атлантиды. А на каком же языке еще нам говорить? Впрочем, разве мертвая – речь далеких предков? Вперед сегодня значит – и назад, к мудрости древних: МИР ЗАВЕРШЕН, НО НЕ ЗАКОНЧЕН. Этот завершенный, но незаконченный Мир и есть (будет?) МИРОМ МИРОВ, каждый из которых и сам по себе, и проекция искомого мирового сообщества; каждый из которых заинтересован в том, чтобы другие не были похожи на него, сохранили и обогатили свою непохожесть. Выжить ли людям без такой заинтересованности, переведенной в культуру и в политику, в Слово и в технологию, в мировое разделение и мировую кооперацию труда, во всечеловеческую информатику и во всечеловеческую занятость?! Говоря совсем просто, "что делать?" у каждого (мира, народа, человека) – собственное, свое. А вот "чего не делать" подлежит скрупулезно оговоренной унификации, поэтапному обобщению и обобществлению.

Человеку, прожившему жизнь в попытках понять смысл прошлого, трудно призвать себя и других проститься с Историей. И если я это делаю, то не только потому, что убежден в изложенном выше – с краткостью телеграммы. И в этом моем убеждении соучаствуют молча мои близкие и мои университетские друзья, погибшие в одночасье войны. И

еще (пожалуй, решающее в этом, личном, смысле): все прошлое России отвращает от мессианизма, и тем не менее и вопреки этому я убежден, что именно здесь, у нас, ныне "фокус" всемирной коллизии взаимного отторжения, повсеместной "тесноты", вновь вырвавшегося на волю убийства. Но раз так, то и самый смелый, и самый продуманный шаг к МИРУ МИРОВ предстоит сделать нам, признавши для того, что наше будущее – и не мировая Коммуна, и не сверхдержава, а всего лишь один из м и р о в в М и р е.

Всего лишь ОДИН ИЗ... – может ли быть цель человечнее и практичней, неопробованней и благороднее?!

1992–1993

Из заметок об абсурде

Что есть абсурд?

"Бессмыслица", "нелепость" – словарный приговор, будто не подлежащий обжалованию. Отчего же столь живуч и неисчерпаем абсурд? Атавизм ли от предка-несмышленыша или та первозданная странность-залог, что из себя – переворачиванием – произвел другую томящую странность по имени "истина"? В единственном числе – абсолютную. Иной нет. "Относительная" – довольно бездарный вымысел.

"Что есть истина?" А рядом, в том памятном тексте: "Се, человек". Не его истина, а человек сам как истина. И абсурд (был, есть) – не его, а ОН. И тот, и та МИРОСОТВОРЯЮТ. Что "нелепее", чем убеждение, будто Земля создана, дабы человек заполнил ее, не оставляя места, где не он? Что "бессмысленней", чем вера в верховенство человека над всем живым и недрами, окрещенными в "среду обитания" Гомо? Но разве не отсюда дерзость первооткрывателей, мысленные эврики, достоверное знание, наконец – история? Итог – абсурд, застолбленный нашим веком: с а м о у б и й с т в е н н о е м о г у щ е с т в о. На него нет управы изнутри его же, если нет ее вовне. В особенном ВНЕ – абсолютной истине, нареченной ноосферой (Вернадского, Тейяра...).

Сойдутся ли – заново – неразлучники? Поспеет ли – вновь – абсурд? Найдется ли место в обыденной жизни нереализуемой истине?

Маршрут ответа – тысячелетия. Откуда человек – иначе: з а ч е м ОН? Кто наворожил, что именно в "холодновоенные" Пятидесятые запустится цепная реакция открытий, и африканский Олдувай встанет в ряд с иудейским Мертвым морем, сближая нас всех, чурающихся близости.

Сапиенс и убийца в одном лице – дано ли уйти от этого?.. Самое страшное в Гитлере и Сталине, что они были заданы ПЛАНЕТАРНОСТЬЮ, этим неукротимым общим знаменателем. Его ли избыть прорывом в космос, либо на

смену всякому "окончательному решению" придет (в качестве табу – свободы) НЕОКОНЧАТЕЛЬНОСТЬ МИРОУСТРОЙСТВА как способ ужиться всем вместе на Земле?

...Ум человеческий привык отличать постижимую реальность от абсурда, уходящего в подвалы психики и разъясняемого природой ее отклонений. Для историка это, как правило, закрытая сфера. До известной степени она затрагивается лишь исследованием суеверий, сумеречных взлетов мистики, вторгающейся в ход событий, и особой роли, которую играют в преддверии харизматические персонажи. Но в целом, особенно когда речь идет о "движущих силах" и превращенных в действительность "предпосылках", абсурд не попадает в поле зрения историка, поскольку он – абсурд – заведомо аисторичен.

Я не собираюсь оспаривать это, а предлагаю лишь вглядеться в данный феномен с той именно стороны, какая отключает его от привычного понимания истории. Абсурд как сигнал, извещающий, что история достигла своего предела, а "человек исторический" оказался в пограничье между исчезающим прошлым и тем, что ждет его впереди, теряя при этом имя "будущего", – вот что преследует меня, ставя под сомнение право считать себя историком и внушая мне подозрение, что, цепляясь за этот (сросшийся с жизнью) статус, я способен невольно ввести в обман людей, привыкших с уважением относиться к нашей старой профессии.

Впрочем, я, вероятно, не совсем точно определил свое отношение к абсурду, назвав его сигналом. Нет, он – нечто большее. В моих глазах он – поводырь, вводящий нас в неведомую жизнь-после-истории, он – наш посредник в первых контактах с тем, что приходит на смену "будущего", а стало быть, и "прошлого". АБСУРД становится своего рода двойником пост-исторического Гомо...

1990–1991
КОНВЕРГЕНЦИЯ ИЛИ МИР МИРОВ?

[Текст готовился для выступления на симпозиуме в Париже (апрель 1990) "От Урала до Анд: на заре ли нового общества?" Не был завершен: накануне отъезда – очередная сердечная авария. В отсутствие автора доклад в сжатой форме был прочитан на французском Дени Пайяром. А затем – многократные возвращения к теме, все новые и новые лабиринты ее развития... Если собрать все варианты, вышла бы небольшая, но книга. Здесь же – достаточно краткий конспект, нечто вроде заявки на дальнейшее освоение идеи.]

1.

Конвергенция (объясняют словари) – схождение неродственных организмов, которые, попав в одинаковые условия существования, обретают тождественные строение и функции. Из биологии термин пере-

кочевал к гуманитариям, к миролюбцам и защитникам прав человека. И тут исходное – диктат среды и обстоятельств, однако с другой подкладкой. Не безгласная эволюция в распорядителях, но ум и воля, поставленные перед дилеммой – НЕ-БЫТЬ или БЫТЬ.

А Мир миров – не об этом ли, не он ли – черновик ответа? Если да, то, стало быть, два черновика и неизбежный спор между ними? Притом, что преимущество, надо полагать, будет на стороне того из двух, какой успешнее убедит людей в своей дельности, практичности, реализуемости.

Миры вроде бы налицо – числом не менее трех. Схождение же, если и имеет место, то весьма далеко еще до одинаковости "строения и функций". И просится на язык – неосуществимо. Однако не будем торопиться, чтобы не пропустить главное действующее лицо, тот персонаж, что рвался в заглавный из действующих – ЯДЕРНЫЙ ГРИБ. Разве не он сообщил всем на Земле, что мы в равной мере заложники смерти? И разве (наоборот к сказанному) конвергенция-идея, какая еще считанные годы назад находилась в зоне запретов и отлучений, не превратилась ныне во внезапно-обыденное "добро пожаловать!", и люди уже вправе отсчитывать (заново!) свое существование от таких географических малостей, как Рейкьявик и Мальта?

Не оспоришь. Только фанатики "слева" и "справа" в состоянии испытывать тоску по холодной войне. С облегчением говорим: она на выдохе. И с сомнением: не в силах ли задержаться? Сомнение не из осторожности. Ибо холодная война – рецидивист по натуре. Ее не свести к дипломатическим коллизиям и к "малым" войнам, оплачиваемым большою кровью. Самое коварное ее свойство – то, что она, предвестница тотального самоубийства, успела столь глубоко внедриться в жизненный обиход, растворившись в нем едва ли не до полной неразличимости, что мы не вправе не поставить перед собой вопрос: удастся ли изъять ее из организма, именуемого Мир, не затронув его В ЦЕЛОМ и КАК ЦЕЛОЕ?

2.

Симптоматично многозначие слова "мир" в русском языке. Это и космос, и соседская (крестьянская) община, не-война и все люди вместе. Значения сотрудничают и оспоривают друг друга. Кажется, нет ничего родственнее, чем НЕ-ВОЙНА и ЧЕЛОВЕЧЕСТВО. На первый взгляд – так. Но лишь на первый. Правда, различение исчезает, если "человечество" не больше, чем торжественная условность, чем иноназвание вида Homo sapiens.

А ежели не так? Если оно не только много моложе "вида", но и оппонент ему? Вызов, который эволюции предъявила история, выломившись из природного хода вещей? И если оно, человечество, не только подвижный реестр всего, что действует внутри каждой данной "эпохи", но и самое история: проект, который по мере его воплощения меняет не только свой инструментарий, но и изначальный замысел, круша и возобновляя его?

По сей день? Или то, что ныне – триумфальный аккорд? Либо, напротив, заключающее историю ее фиаско?

В любом из этих случаев представляется уместным отправить "человечество" в понятийный архив. Но нет, ему не дашь простой отставки. Даже в качестве банкрота оно переходит в мужественные контратаки, и это далеко не только лингвистические сражения. Битвы смыслов чреваты буквальными жертвами.

3.

Иными словами – что нас ждет? Забудем на минуту о далеко еще не исключенной термоядерной развязке. Предположим, что нас покинут страхи и заботы "равновесия сил" и самый термин "геополитика" выйдет из употребления, если не у наших детей, то у внуков. Допустим: мировое сообщество в считанные годы войдет в повседневную жизнь на всех континентах, и это будет означать, что к числу величайших изобретений людей присоединится, быть может, самое великое – гибкий, постоянно совершенствуемый механизм превращения конфликтов, которые никогда не оставят нас на Земле, из сулящих обрыв жизни в некатастрофические и даже бодрящие встряски. Сделаем еще шаг, поощряемый надеждой, и представим, что удастся без необратимого запоздания приостановить процесс разрушения человеком той естественной среды, из которой он вышел и какую превратил в источник удовлетворения собственных ненасытных нужд.

Что же получим мы в этом предполагаемом итоге? Всеобщую идиллию равнозначных существований? Совпадение в стимулах и формах человеческого бытия? Либо итогом станет нечто ИНОЕ, о чем можем только догадываться?

В кратком слове я не притязаю дать ответ. Самое большее, на что рассчитываю, это прояснение вопроса. И когда я именую это ИНОЕ Миром миров, то имею в виду не еще одно благое пожелание – из тех, которыми вымощена дорога в ад, но и не простую констатацию, которая, впрочем, также выглядит как заклинание: современный Мир поделен неотменяемо на "развитых" и "развивающихся". На тех, кто далеко ушел вперед в продлении жизни и в обустройстве ее (и не собирается поступаться этим), и на тех, кто обречен догонять и догонять, не теряя, однако, надежды, что удастся, вторя, и превзойти. Именно – не перегнать в пределах данного, а превзойти, выходя за его границы.

За членением этим – бисер оттенков. И – не в одночасье вырытый ров, различаемый лишь тогда, когда целые поколения покидают сцену.

Так, по крайней мере, было. И будет? Кто ныне рискнет в полный голос: "да!"? Но много ли толку и от красноречивейших "нет"? Не без основания можно считать, что "отсталость", как и "догоняние", порождены вековой Россией. Но даже если этот кентавр имел бы только русскую метрику, он и в этом случае оставался бы всесветным. Ныне он, после долгих закордонных одиссей, очутился снова у себя дома, надо думать, что навсегда. Это и облегчительно, и крайне болезненно. Не потому ли мы в "перестроечном" СССР жаждем, как и прежде, избавителя, не оттого ли захвачены нуждой в громоотводе-злодее?

Однако все-таки не на нас одних свет клином сошелся. И этот свет как будто уходит семимильными шагами от абстрактного человека, домогавшегося всеобщего блага и добра, к конкретному индивидууму, мыслящему тем, что в наличии, даже когда он моделирует век XXI-й.

Сегодня это – Запад и сверхзападная Япония, сегодня это – считанные азиатские "тигры", но завтра, смотришь, их станет все больше, а там и "отигреют" все народы и страны.

Да разве не на это работала ИСТОРИЯ, меняясь лишь в типах и в составе действующих лиц? И не неравенству ли (и как раз в том случае, когда оно станет менее вопиющим) суждено удержать свою роль двигателя планетарного прогресса и – далеко не в последнем счете – гаранта ограждения человеческих прав на любом из континентов Земли?

Не отвергаю с порога. Готов принять в качестве одной из гипотез, реализуемость которой, однако, не проверишь посредством даже самой усовершенствованной экстраполяции.

Я опускаю сейчас проблему сроков, она требует специального рассмотрения – с учетом не только отличий в масштабах и в наследстве, но имея в виду и множащиеся очаги отчаяния, порожденного тем, что действительные сроки превышают скоротечные ожидания. Оставляю в стороне прямые и окольные последствия входящей в моду "шоковой терапии" (планетарные даже в тех случаях, когда она ограничивается странами, заявившими себя первоочередниками в развивающиеся). Допустим, наконец, что весь свет уже близок к тому, чтобы превратиться в общагу, на двери которой – "Рынок и Либеральный Порядок. Вход всем без возврата". В таком случае разрешим задать себе "детский" вопрос: станут ли люди счастливыми, что означает прежде всего остального – перестанут ли они бояться друг друга? И бояться не под действием каких-либо частных причин, будь то застарелые и вновь возникшие территориальные споры с этнической и иной подоплекой, либо атавизмы экспансии, имеющей прямые или косвенные социальные мотивы, а в силу несовпадения отдельных людей и разногенезисных человеческих сообществ.

В какой-то мере сказанное – трюизм. В самом деле, кто станет утверждать, что люди (все) на одно лицо? И кому, размышляющему ответственно, придет в голову отвергать "вирус" взаимного отторжения, гнездящийся в межчеловеческих связях, по крайней мере с того времени, когда мы в состоянии судить об этом более или менее достоверно. Однако не в признании (или непризнании) фактов как таковых проблема и трудность. Она – в природе феномена, который и пагубен для человека, и во здравие его.

Я умышленно говорю не о различиях, а о несовпадениях, достигающих степеней несовместимости. Не о нюансах развития, а об его источниках, являющихся вместе с тем его препонами. Об органических свойствах Homo, заложенных до истории и совершающих затем движение внутри нее (хотя и не полностью ею принимаемых и поглощаемых). Их, эти свойства, нельзя вычистить метлою "чистого разума", как и выжечь напалмом. Но и капитуляция перед ними жизнеопасна.

Выход – работа с несовпадениями и работа посредством их. Выход – зоркость по отношению к ПОРОГУ НЕСОВМЕСТИМОСТИ: не превысить бы. XX век близко к этому подошел, сдается, что ближе нельзя. Он раздразнил несовпадения, утюжа способы человеческой жизнедеятельности, выглаживая их движением денег и технологий, мо-

ды и юридических норм. Он сочленил напрямую высшие постижения ума с тотальностью средств человекоуничтожения (не символично ли, что у старта космической эры мы видим две фигуры – конструктора нацистских Фау и вчерашнего узника ГУЛага?). Но, вероятно, дальше всего продвинулся этот век в раскрепощении человека от власти традиции и – одновременно – в заговоре против человеческой суверенности, исключающей однозначие в любой его форме.

Самое могущественное и самое двусмысленное столетие преуспело в том, чтобы сделать прошлое все менее обременительным, но и все менее показанным и нужным человеку, и тем самым вплотную подвело его к коллизии одиночества в рамках нарастающей планетарной тесноты.

4.

Возможно, только теряя, мы способны познать ценность утрачиваемого. В нашем случае это относится, в частности и в особенности, к судьбе утопии.

Теперь говорить о ней не то, чтобы даже в положительном смысле, но хотя бы в воспоминательно-нейтральном, едва ли не дурной тон. Оно и понятно. Ведь чем ближе к нашим дням, тем утилитарнее и инструментальнее становятся грезы равенства, тем неукротимее тяга их к расправе, к одноактному лобовому действию. Николай Бердяев имел достаточно оснований назвать XX век столетием "осуществимой утопии", но я позволю себе заметить, что это все-таки не бесспорно, даже когда речь пойдет только о России.

Не бесспорно в качестве отрицательной оценки. Ибо утопия все-таки не только иллюзия, обессиливающая человека, но и порыв его – превзойти самого себя, какой в своей стартовой фазе делает человека сильнее, выбороспособнее; и тогда возникает коллизия употребления этой вновь открывшейся силы. "Утопический" ли человек сам распорядится собою, либо его употребит власть. Та самая "утопическая" власть (постоктябрьская в нашем случае), которая, будучи движима страстью вездесущия, не может ограничить себя собою, пока не пройдет путь от контролируемого сверху внесения утопии в жизнь к опустошающему переиначиванию ее, а затем и к террористическому изничтожению. Сталин 1930-50-х – не антиутопист. Он – оборотень утопии. Но верно ли, что сама утопия стала при этом полностью и безостановочно сталинской? У меня нет возможности сейчас развернуть этот сюжет. Я могу лишь пообещать, что впоследствии вернусь к нему. Пока же замечу, что процесс, о котором речь, был асинхронен, что поощренное революцией человеческое воображение прокладывало себе относительно независимые русла, отпечатываясь в стиле и в ритме, а стало быть, и в типе творящего или просто непохожего на других человека, будь то люди с прогремевшими на весь Мир именами или неприметные в массе шукшинские маргиналы-чудики. Чем дальше, тем меньше патетики в этой многоликой "осуществимой утопии" и тем подспудно звучнее в ней голос "утопического" страдания. По самому мощному его обнаружению (Андрей Платонов) мы вправе назвать это страдание платоновским, хотя оно имело и иные ипостаси, и продления – в пределах "одной

шестой" и за ее границами. От Урала до Анд – это ведь от Платонова до Гарсиа Маркеса, не так ли?

Результат – и разрушение утопии, и критическое наследование ей. Чему взять верх? Или о "верхе" здесь говорить не приходится? Скорее – о ресурсах сопротивления всеобщности упадка, понимая под последним не одно обнажающее себя вырождение, а ту самую проблему межчеловеческой несовместимости, вдвинутую вглубь нынешнего вселенского выравнивания.

Конфликт, не уступающий по своей пронзительности извечному спору жизни со смертью.

5.

Девяностые годы, вероятнее всего, будут временем окончательного избавления от эйфории Шестидесятых, а в отличие от Семидесятых-Восьмидесятых более обдуманными и вместе с тем более решительными в своем практицизме. Меньше радужных ожиданий? Не исключено. Но вряд ли удастся уйти без потерь от неслышной дуэли цели и задач.

Не обманываем ли мы сами себя, считая, что целеполагание (в собственно человеческом смысле) неотменяемо и что задачи – это всего лишь конкретизация цели? Французский социолог Реймон Арон сказал вскоре после памятных майских событий 1968 года (цитирую по памяти), что это был молодежный бунт против общества, лишенного цели: НЕ УТРАТИВШЕГО ЕЕ, СКОРЕЕ – ПРЕВЗОШЕДШЕГО. То есть мятеж, направленный на сокрушение такого общественного устройства, которое обрело в поочередно возникающих и логически связно решаемых задачах и более результативный режим бытия, и более высокую фазу развития в целом.

Что же, Арон поспешил со своим умозаключением или попал в точку? Опять вроде возврат к старой дилемме: революция либо реформа – только в кардинально изменившихся условиях. Но, кажется, здесь затронуто нечто более основательное и, главное, необратимое, исключающее революцию навсегда.

Я не сообщу ничего нового, говоря, что об это споткнулось все левое сознание (в самом широком его разбросе). Теперь ему предстоит как будто "навсегда" превратить себя в радикально ориентированных функционеров ЗАДАЧИ, прибегая время от времени к популистским эскападам и набирая таким образом очки в состязании за власть (вместо ЦЕЛИ – самоцель).

Похоже, что к этому дело идет. Но так ли безальтернативна современная земная жизнь? Не мнимый ли выбор – эволюция вместо революции? Не о схватке ли ЭВОЛЮЦИЙ, не о МНОЖЕСТВЕННОСТИ ли РАЗВИТИЙ идет теперь речь? Притом, что это уже не объект умозрения и не тупик, в который проницательность заводит мыслителя, как это произошло с закатным Марксом. А злоба дня, заявляющая себя прогрессией привычных "освоенных" бедствий, среди которых на первое место выходит несчастье недоступности современных благ, коллизия недопотребления – буквального, но еще больше – "ментально" окрашенного и усугубленного (помноженного, в свою очередь, как на демографический беспредел, так и на своекорыстие "цивилизованных" торговцев оружием, убойная сила которого уже вступила в состязание с

расщепленным ядром). Ответ "коллективного бессознательного" – пандемия убийства, по отношению к которому оказываются призрачными все прежние деления на преступников и их жертвы.

6.

Отличие ЦЕЛИ от ЗАДАЧ все-таки не в масштабе. ЦЕЛЬ, как ни старайся, не свести к "предпосылкам" (подобно тому, как не вмещалась в них и революция). Ее и вывести – из корней, зачинов – не удается полностью. Ибо есть еще икс, без какого она – не она. Ибо ЦЕЛЬ отсчитывается от НЕВОЗМОЖНОСТИ, открывает ее и ею добывает (людьми в людях!) доселе неизвестные им ВОЗМОЖНОСТИ.

В избытке, сулящем расплату? Если мерить прошлым, то так. Сначала был избыток. А затем он переворачивался в недостаточность, но уже иную, требующую не столько порыва, сколько прилежания. В последнем счете НЕВОЗМОЖНОСТЬ, переведенная в возможности, дорастала до региональной нормы, рвущейся вширь, перешагивающей через пределы этносов, держав, духовных заветов.

Здесь уместно снова вернуться к утопии. Нет нужды доказывать, что утопия, как и миф, не жанр, а строй жизни. Потому они и не могли ужиться. Один строй жизни должен был уступить дорогу другому или быть уничтоженным.

Не отсюда ли заглавная утопическая идея – "новой твари", ожидания существа, которое СЫЗНОВА И ВПЕРВЫЕ – Человек?

Всеобщность этой идеи, ее обращенность ко всем и всюду и есть человечество. Человечество, которое всегда – путь.

Чтобы дойти до искомой "точки", непременна отправная. Будущее востребовало ПРОШЛОЕ. Не в один присест сформировалась эта будто обратная связь. Вначале она еще в коконе мифа, который имел свое развитие, доросшее до диалога с Олимпом, до спора с провидением, где ставкою жизнь. Вполне вероятно, что, преодолевая тесноту мифа, полисное сознание подрывало и свою уравновешенность, укорененность в совместной публичной жизни.

И если все обнимающий миф естественно уживался с данным от века делением на "своих" и "чужих", то БУДУЩЕЕ ПРОШЛОГО в этих границах уже удержаться не могло. Оно исподволь формировало, хотя и не слитное, но уже внутренне связанное свое-чужое. Хрестоматийные строки, которыми открывался труд человека, прозванного "отцом истории", заслуживают того, чтобы быть вспомянутыми; не столько заявленный Геродотом долг убережения памятных событий, сколько сближенные им – в "достойных деяниях" греко-персидской схватки – КАК ЭЛЛИНЫ, ТАК И ВАРВАРЫ.

Было ли это дальней родословной конвергенции или, вернее, одним из ранних набросков Мира миров?

Желание избежать модернизации не должно закрывать от нашего взора сквозной мотив, тяжкий маршрут, где рядом и в событийной полемике складывается Выбор. А возникши (и бросив вызов мифу-конформисту), сам рвется к абсолюту, неутомимо возвращаясь к предопределенности, но уже на иной ступени, в других пространственных размерах.

7.

Перелистнем несколько веков. Мы на перепутье Рима – от города к державе. Пунические войны, многолетние, изнурительные, с драмати-

ческими финалами и сокрушительным исходом. Впрочем, поначалу всего лишь эпизод, которому быть забытым, если б не пережившие его "Канны" да застрявший афоризм: "Карфаген должен быть разрушен!". По крайней мере для меня это событие было таким, пока я не увидел его в ином свете на страницах, вероятно, лучшего произведения Г.К.Честертона, названного им "Вечный человек". Писатель начинает как будто с парадокса, ставя под сомнение мстительность Катона-старшего; напоминает – прежде, чем Карфаген превратился в ничто, был разрушен Рим, разрушен и "восстал из мертвых". Убежденный противник торгашеского бездушия и черствой "высоколобости", человек рубежа XIX и XX веков, Честертон не скрывает своего отвращения к финикийской фактории, притязавшей на роль властелина Средиземноморья. "Но, – замечает он, – великий человек может появиться везде, даже в правящем классе". Таков был Ганнибал, "военачальник, не уступавший Наполеону". Через безлюдные перевалы Альп "он шел на Юг – на город, который его страшные боги повелели разрушить". Две римские армии утонули в болотах, от омута Канн веяло безысходностью. "А пестрая армия Карфагена была подобна парадному шествию народов: слоны сотрясали землю, словно горы сошли с мест; гремели грубыми доспехами великаны галлы; сверкали золотом смуглые испанцы, скакали темнокожие нубийцы на диких лошадях пустыни. (...) Римские авгуры и летописцы, сообщавшие, что в эти дни родился ребенок с головой слона и звезды сыпались с неба, как камни, гораздо лучше поняли суть дела, чем наши историки, рассуждающие о стратегии и столкновении интересов. (...) Не поражение в битвах и не поражение в торговле внушало римлянам мысли о знамениях, извращавших самое природу. Это Молох смотрел с горы, Ваал топтал виноградники каменными ногами, голос Танит-Неведомой шептал о любви, которая гнуснее ненависти. (...) Все простое, все домашнее и человеческое губила равнодушная мощь, которая много хуже того, что зовут жестокостью. Боги очага падали во тьму под копытами, и демоны врывались сквозь развалины, трубя в трубу трамонтаны".

Правители Карфагена, как и положено практичным людям, видели, что Рим лишен надежды выжить, "а кто же будет бороться, если нет надежды? Пришло время подумать о более важных вещах. Война стоила денег и, вероятно, в глубине души дельцы чувствовали, что воевать все-таки дурно, точнее – очень уж дорого (...) И из уверенности деловых обществ, что глупость – практична, а гениальность глупа, они обрекли на голод и гибель великого воина, которого им напрасно подарили боги (...) Под самыми воротами Золотого города Ганнибал дал последний бой, проиграл его, и Карфаген пал, как никто еще не падал со времен Сатаны (...) А те, кто раскопал эту землю через много веков, нашли сотни крохотных скелетов – священные остатки худшей из религий".

Обширность выдержек – дань виртуозности текста. Но на какие мысли наталкивает он человека, больно ощущающего тяготы и неустроенности истекающего века?

Когда я впервые читал Честертона, неожиданной ассоциацией всплыл в сознании раритет 1940-го – карманный Атлас мира, изданный по четким правилам советской картографии, а в нем Европа со всеми входящими в нее странами, великими и крохотными, но без Польши, на

месте которой окрашенная в соответствующий коричневый цвет "Обл(асть) гос(ударственных) интересов Германии".

Навсегда? Так полагали, само собой, в Бертехсгадене. А в Кремле? Но я все же не об этом. Не об оскорбительной поспешности, с которой закрепляли убийство нации и государства, и даже не о Немезиде, произведшей расчет с нацистскими насильниками. Меня занимает Мир. Мир – искомость в соотнесении и единоборстве с Миром-вожделением.

До Рима были державы колоссальной протяженности, но с племенной основой, конгломераты, надстроенные над этносами. Была эллинская экспансия, обсеменившая Средиземноморье (и земли вдали его) своими колониями, полисами-повторами. Крестьянскому войску македонян, ведомому полководцем, не менее гениальным, чем Ганнибал, удалось войти в сокровенные глубины Азии и соединить существовавшее рядом, но в разъединенности бытийных укладов; однако со смертью Александра начался неумолимый распад. Рим подвел черту. Он не только назвал себя Миром, но и вплотную придвинулся к тому, чтобы стать им. Точнее: в СТАНОВЛЕНИИ МИРОМ он пережил себя и покончил с собою. Не оттого ли, что сам образ (Мир!), сама цель (владычество без предела!) были подсказаны ему самым коварным и опасным его противником? И не потому ли также, что, возвысившись поражением, из которого произросла победа, Рим не сумел одарить своим опытом других, несхожих? Он растратил его, этот опыт, и не только непомерностью завоеваний готовил собственное падение, но и исподволь нарастающим (а затем с невероятной быстротой охватившим все и вся) вырождением человека-воина и политика, тщившегося увековечить себя в качестве победителя без поражений.

Покоренные ответили Голгофой. Их опыт возобновления жизни смертью превзошел эллинство и Рим, ибо изначально предполагал равенство врозь взятых голгоф будничного страдания и повседневного постижения человеком его призванности.

Но ведь и этот опыт не остался без суживающих, иссушающих его догматов? Да, разумеется. Он также не устоял перед соблазнами Результата. Но все-таки им разорвался порочный круг. Он сделал всякую победу проблематичной, а поражение оселком вочеловечения.

8.

Будет ли преувеличением, если скажу, что и об истории в собственном смысле мы вправе говорить именно с этого рубежа? Ведь история – это не все на свете, начиная от "Большого взрыва". Я говорю об истории в единственном числе, о ВСЕМИРНОЙ истории, которая уже в исходном пункте содержала заявку на включение в себя живых и мертвых – без изъятия.

И, стало быть, без разбора? Мучительный пункт. Для веры и для безверия. Для поколений, уже отметившихся в летописи человеческой, но еще не сошедших со сцены, и для тех, кто на входе, однако не обрел пока своего лица, застрявши в критической, взрывной стадии преемства-отрицания, наследования в инакости.

Самая утонченная историософия не может обойтись без любимцев и отлучников, в число коих попадают не только гремящие персонажи, но и целые эпохи, общественные устройства, течения мысли. За примерами далеко ль ходить – наш отечественный "застой" брежневских времен. Дурной сплошняк, да? А между тем тогда именно достигли ядер-

ного паритета со Штатами и подписали памятные ограничительные и послабляющие соглашения (Хельсинки!). Тогда впервые оппозиция ума и совести заставила считаться с собой и, хотя признание заявило себя карами, лагерем, высылкой, это было ПРИЗНАНИЕ, которое неутомимо подтачивало фантом "единства", а сколь многое из самого привычно-страшного им доселе держалось. Добавьте из-под спуда наружу рвущуюся приватизацию власти (ключ к реформам!). Добавьте Прагу и Афганистан – маразм бессмыслия вкупе с беспомощностью. И это еще не все, что, не совпадая и суммируясь, подвело к капитальной перемене. Мир, входя внутрь Союза, взламывает его обособленно-блоковое существование. Но и Мир в его конвульсивных попытках собрать единство из разрозненных изменений предощущает невозможность добиться этого без внутреннего ОБМИРЕНИЯ эпигонов и преемников коммунистической революции.

Мне вправе заметить, что я вступаю на зыбкую почву. Нет еще достаточных доказательств того, что "перестройка" своими позывами и тем более своей самодельной архитектоникой дотягивает до Мира (устроенного и меняющегося). И также сомнительно, что Мир в его непредсказуемой целостности столь тесно зависит от происходящего в пространстве Евразии (пожалуй, впервые осознающей – тупиками и свежей кровью, что она не менее Азия, чем Европа, да и Европа ли?).

Нет достаточных доказательств. Соглашусь и добавлю: их и не может быть. Потому что не опознан еще ПРЕДМЕТ ПЕРЕМЕН, а потому и СУБЪЕКТ их. Однако не вернее ли обратное: неопознанность предмета производна от того, что еще не обнаружил себя (пребывает в потемках Слова и в блужданиях поступка) субъект? Домашний без спору, но и мировой также, если только не поддаваться магии непререкаемости Штатов в качестве эталона вселенского благополучия и устойчивости.

Парадокс Девяностых, в которые вступаем: вчерашний день норовит, минуя "сегодня", перекантоваться в "завтра". И тут не обойдешься ссылками на перепутанность проблем (экономика ли диктует? политика ли верховодит?) и кричащее несоответствие властвующих персонажей остроте и масштабу нынешнего междувременья. А оно в самом деле между-времени? Либо и Время под сомнением, то самое историческое время, пульсирующее – от прыжков к ступору и обратно, которое люди расходовали не задумываясь, и оно теперь уже в невосполнимых источниках?

"Время вышло из своего сустава", может быть, на этот раз окончательно. То, что мучило Гамлета своею тайной, как и непререкаемостью своих велений, оно уже тогда, в шекспировском "Глобусе", вступило в нерасторжимую связь с "человечеством". И если "Дания" – худшая из арестантских, то являлся сам собой вопрос, дано ли найти место на Земле для лучшей? Или сами поиски, самая мысль об этом загодя обречены?

Ответ последовал из века XX. Из конца нашего столетия, уже оставившего позади и "отечество трудящихся всех стран", и гитлеровское "жизненное пространство" и, кажется, близкого к тому, чтобы изгнать из лексикона слово "сверхдержавы". Но значит ли это (плюс многое другое в этом ряду), что время истории и впрямь на исходе? И недостижимость единственного единства, чье имя – человечество, со столь

страшной силой выперла наружу, что не замечать ее было бы по меньшей мере легкомыслием?

Впрочем, сама по себе недостижимость – полбеды и даже вовсе не беда. Ибо частичность, неполнота воплощения замысла, свалившего за века множество межевых знаков, являла и источник его беспримерной энергии и возрождаемости из пепла "очередных" катастроф. Но, видно, исчерпан и ресурс неосуществимости.

Это как-то неуклюже выговаривается, но при тщательном рассмотрении едва ли не все из современных напастей окажутся в свете этой сомнительной (в себе сомневающейся) метафизики менее "темными" и более разговорчивыми.

Наш сюжет как раз из таковых.

9.

Итак, конвергенция или Мир миров? Учебниковая история воспроизводит (и то в лучшем случае) маршрут-стрелу – планетарное шествие человеческого Я. А не-Я состоит у нее в зигзагах, экзотических руинах, в играх нечистых сил, то и дело возносящих вверх всякого рода супостатов.

Если бы так членилось – на высшее, безукоризненно восходящее и на то, что циклической неизбывностью тянет к возврату и в пропасть! На самом же деле далеко не так. Смешанней. Чересполосней. С компромиссами, входящими в основной состав истории.

Не соглашение, тем более не сделка они – те, что в основной состав. ("Гнилой компромисс" – словосочетание-выкидыш.) На деле же – если уступка, то уступка избыточностью исторических поворотов, рождение новой нормы. По отношению к классическим революциям – ТЕРМИДОР в широком смысле. Замещением людей – освоение добытого. Не Кромвель учинил "промышленный переворот", не Робеспьеру принадлежит "Французский гражданский кодекс 1804", но быть ли последействию без тех эпох, когда люди (вспомним Чаадаева) становились "скитальцами в мире, физически и духовно"?

Компромисс – нация. Компромисс – государство и общество (государство общества). Компромисс – овеществленный и политизированный разум. Компромисс – цивилизация "Я", обладающая достаточным рвением, чтобы распространиться на всю планету, но наталкивающаяся на неустранимое препятствие – Земля заселена и ИНЫМИ. Пассивно и яростно сопротивляющимися, опираясь при этом не только на традицию, на самобытность, но и одомашнивая "чужие" новшества.

Первый патент на соавторство модерну – у России власти раньше, чем в этом качестве выступил ее радикальный антагонист. И Россия же первая расшиблась о революцию без *термидора*, которая логикой (и безумием) своей неостановимости влеклась к людским перетасовкам – взамен перехода в норму, – и к "циклическим" выносам вовне задавленного внутреннего раскола.

И теперь от нас и от наших выучеников, но также и от оппонентов, противников – вопрос на острие ножа: может ли компромиссом стать Мир – в целом и как ЦЕЛОЕ?

Мир, все "территориальные" составляющие которого – его суверенные проекции, богатством своего внутреннего содержания превосходящие целое, не разрушая его. В этом неразрушающем превосходстве – суть и тягота. Тот "пункт", где мысли наречено запнуться, но и где осо-

бенно задерживаться не приходится. Поелику выбор не между "идеальными" моделями, а между живыми социумами, какие не распределишь по ступенькам однозначной ценностной иерархии.

Критерий трудно дается, даже когда держишь в руках "Всеобщую декларацию прав человека". Возьмешь ли сторону китайского лидера в раздоре событий на площади Тяньаньмень, помня не только требования студентов, но и кошмары ночных расстрелов? Встанешь ли безоговорочно на защиту тех инакомыслящих, не упуская из виду бытие миллиарда с лишним человеческих душ и место, какое XXI век бесспорно отведет Китаю?

Конвергенция – ответ ближайший из дальних. Из безумных – самый доступный. Искомый обратный ход: от "гарантированного взаимного уничтожения", от великого страха и нестойкого равновесия – к доверию, какое, сдается, не обрести иначе, как поступаясь теми несовпадениями, которые питают подозрительность, достигающую степеней ненависти.

Исполнимо? Открытый вопрос. Открытый – даже когда речь идет "лишь" о двух мирах, каждый из которых рассматривал (прошедшее время не слишком ли оптимистично?) весь Мир как свое поприще, и если не на единоличное владение притязал, то непременно – по образу и подобию своему.

Это последнее – главная закавыка. Вроде уже навсегда позади тамерланова метода и в отставке колониализм. И раздвоение рода людского по признакам господствующей собственности и устройства власти (пределов ее, без которых права человека – нуль!), это деление надвое не исчезло, скорее наоборот... Но могло бы стать спором, если бы заранее не исключался спор, ***жизнь как спор***. Убивающий атом лишь поставил точку.

10.

Будем мужественны. Признаем: сосуществование двух (и только двух!) миров уже низложено – без манифестации отмены.

Стало быть, выход – либо генеральный отказ (от себя? от Истории?), либо односторонняя капитуляция? Нереалистично. Да и выход ли? Вернее – оруэлловское предсказание в терминах и процедурах невымышленной ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ. Соответствует ли действительности само выражение это? "Холодная" звучит издевкой, когда льется кровь и множатся анонимные жертвы ядерных репетиций. Но и "война" в классическом смысле – досадная и небезопасная неточность. Ближе к истине – УНИВЕРСУМ САМОУНИЧТОЖЕНИЯ. Тогда что же такое "холодное" преддверие его, как не абсурд, не желающий и не способный выявить себя в таком качестве?

Скажешь ли, не будучи высмеянным или препровожденным в желтый дом, – вперед к абсурду! Но согласишься ли, обозрев трудность, аккумулирующую в себя все, передать ее в руки калифов на час? Тогда спасение, залог его – в демократии?! И даже не во всеобщем соответствии ее однозначному регламенту, а "только" в ее предварительности – устранении вопиющих авторитарных препон ей? В шансе на селекцию здравых и дерзких, какие не убоятся риска доверия?

Да, так. Пожалуй, так.

И вроде бы немногое надо, чтобы восторжествовало Гегелево "все действительное разумно".

Немногое, но как неподъемно оно.

Мы у себя дома митингуем и законодательствуем, открывая новые имена и познавая старые и вовсе новые тупики. Полыхает Нагорный Карабах. Круто переломилась судьба Восточной Европы. А на далекой оконечности Африки Генеральный секретарь ООН привел к присяге первого президента Намибии. Многое из искомого стало ближе, а многое – отдалилось.

Баланс не поддается обсчету. Ибо это и гигантское силовое поле, и хрупкая человеческая плоть. Польский теолог сказал, памятуя о нацистских крематориях для живых: не шесть миллионов загубленных, а шесть миллионов раз – по одному человеку. В пересчете на планету – возвести в степень. Живущих и призванных БЫТЬ, каждый раз ПО ОДНОМУ.

Это, если совсем коротко, суть МИРА МИРОВ.

Шагая из глубин тысячелетия и вплоть до середины XX века так или иначе гибель уравновешивалась рождениями – людей, цивилизаций. Затем – навсегда нарушенное равновесие, БАНКРОТСТВО ИЗБИРАТЕЛЬНОЙ ГИБЕЛИ. И отсюда проистекающий диктат, беспощаднее выбора. Либо Мир – в останках "человечества", либо всеобщность развития без любого "за счет"...

И под временным небом чистилища
Забываем мы часто о том,
Что счастливое небохранилище –
Раздвижной и прижизненный дом.

Человек одного поколения с Андреем Дмитриевичем Сахаровым, я вряд ли успею вселиться в этот дом, предсказанный другим замученным гением. Но знаю, кто закладывал фундамент этого дома и какое место в космополитическом братстве строителей занимает сутулый человек с всепонимающими глазами. Наш домашний Невпопад, приговоренный к одиночеству. Не к одинокости (ее не было никогда), а к одиночеству: мысли и поступка, столь радикально отклоняющих "позволительный" конформизм, сколь и примиряющих с человеческой слабостью.

Мы потеряли Андрея Дмитриевича Сахарова. Как известно, он был последовательным сторонником конвергенции. Стало быть, я оппонирую ему? Это не вполне так. Ибо Андрей Дмитриевич создал собственную версию сближения и породнения людей, притом версию, находившуюся в непрестанном развитии.

Но важно не только это и даже, полагаю, не столько это. Всего важнее – он сам. Человек Сахаров.

Для меня он один – уже воплощенный МИР МИРОВ.

30 января 1993
Вчера или также Завтра?

[Выступление в Театре "Талия" (Гамбург) на международной акции антифашистов в день 60-летия прихода Гитлера к власти.]

Уважаемые коллеги, друзья! Дамы и господа!

Я позволю себе задать Вам тот же вопрос, что задаю и себе. Для чего, собственно, мы собрались? Для чего и ради чего?

Не правда ли, странный вопрос. Разве не достаточно полномочий памяти, возвращающей к тем 11 часам 30 января, отдаленного от нас уже более чем полувеком, к этому легитимному эпизоду в жизни одной конституционной страны, к тому событию в мировой истории, которое повергло в пучину страданий, смерти и попранного достоинства десятки миллионов человек? Разве одно прикосновение к названной дате не обязывает нас, оторвавшись от злобы дня, вернуться к ней же, к этой злобной злобе дня сегодняшнего, чтобы разглядеть в ней нечто, превышающее реестр разъединенных кровопролитий, от истинного значения которых мы стыдливо увертываемся посредством эвфемизма "горячих точек"?

Все будто вновь на круги своя. Власть тьмы, гимны и клики, топот ног, стоны падающих. Вздыбленный этнос. Войны родословных, сотрясающие Землю.

Однако лишь незрячему дано не заметить, насколько изменился Мир. Не станем приговаривать – "к лучшему" или "к худшему". Нет ничего нарочитого и предосудительного ни в утверждении, что "худшее" и поныне одноядцевый близнец прогресса, ни в допущении, что именно то, что сегодня более всего мрачит взор, таит в себе самый существенный задаток перемен, выводящих нас не только за пределы досрочно окончившегося века, но и за рубежи по меньшей мере двух уже исполненных тысячелетий.

В качестве человека, у которого достает трезвости, чтобы измерить отпущенные ему сроки, я все же рискну поделиться с вами некоторыми соображениями, сжатый смысл которых может быть выражен словами: "Третьего тысячелетия не будет".

Не будет в метафорическом и, тем самым, в доскональном смысле.

*Это не заклинание и даже не прогноз. Скорее – реакция на расхожие высказывания, авторы которых доверяются внешней схожести происходящего с тем, что уже случалось и в конечном счете как-то "устраивалось", возобновляя человеческое существование на новом витке. Почему же не повториться этому в 1990-х? А что помехою – переизбыток ли достатка при кричаще неравном доступе к нему? Либо – заново перекрывающее все межчеловеческие перегородки деление на "свое" и "чужое", при том, что самая чуждость не требует ни разъяснений, ни доказательств, заявляясь в качестве всеобщей отправной точки? Или, наконец, помехою – экспансия прошлого, которое отказывается служить обыкновенным прологом, настаивая на входе в будущее таким, каково оно есть – **необратимым и неисправимым**.*

Не здесь ли источник последней земной схватки – в разъединении человека и Времени? И не окажутся ли люди

погребенными под рассыпающейся храминой ВСЕМИРНОЙ ПОСТУПАТЕЛЬНОСТИ?

А может, именно ей – и только ей – пришел конец? Конец истории, но не человеку.

Род Homo, наверно, сохранится, совершив непомерное усилие возврата в эволюцию. Жизнетворящее разнообразие малых человеческих миров придаст нестесненную связность большому Миру, заново космическому в земных границах. Идея же человечества, кумир ЕДИНСТВЕННОГО ЕДИНСТВА, который веками вдохновлял людей, требуя от них жертв без числа, этот кумир будет даже не сокрушен, но похоронен с почестями. Идея человечества станет вновь навещать наши сны, уступив (навсегда!) дневную явь ***аритмии повседневных существований****, где человек только и способен быть сувереном самого себя.*

Я понимаю, что это звучит декларативно. И, конечно же, не этими словами доступно остановить бритоголового осквернителя еврейских могил, либо импровизированных лидеров, разжигающих страсти организованных скопищ зыком: "Вон иностранцев!", или тех владельцев множительных аппаратов, которые еще в 1990-м году внушали делегатам партийного ареопага в советской столице: "Нам нужен новый Гитлер, а не Горбачев". Встает вопрос – а допустимо ли вообще в этих, как и во множестве других случаев, полагаться на образумление Словом?

Мы подошли здесь к роковому пункту. Ибо за вычетом слов существует лишь сила. Сила, воплощенная в законе. И сила, превышающая закон. Тогда, в 1933-м году, достало ли бы одного лишь закона, чтобы воспрепятствовать нацистской диктатуре? А если нет, ежели его не хватило бы, даже если б его служители не были скованы бессилием классового эгоизма и геронтологическими страхами, то можно ли, оглядываясь назад, представить себе коалицию Фемиды и ревнителей будущего, притом (не забудем) радикально расходящихся в представлениях об этом будущем?..

Школьные малолетки провинциального города, я и мои сверстники ждали тогда со дня на день сводок о баррикадных битвах на немецкой земле. Сегодня, признаться, я немногим мудрее того четырнадцатилетнего мальчика с пионерским галстуком и значком международного слета в Галле, которым я особенно гордился, хотя и не был там. Я и сейчас не мыслю справедливости, в истоках которой не было бы самоотреченного подвига равенства. Я и сейчас воспринимаю свободу как радостную возможность облегчить участь того, кто рядом и совсем далеко. Но я и узнал немало того, что наливает ноги свинцом, а на место прежних упований ставит не оборотней их, не мнимости скоропостижного прозрения, а мучительные и неуходящие "вопросительные крючки", как иронически именовал их Пушкин,

впрочем, быть может, ощущая их близость к тем вервиям, на которых вешали людей. В самом деле, разве в оплату за знание не входят гибели, и кто ведет их подсчет?

Я знаю теперь, что солдаты немецкого вермахта не только убивали, но и погибали, притом что гибель уносила и в них разум и совесть. Я знаю, что антигитлеровская коалиция держав в существеннейших отношениях не совпадала с антифашистской войной простых людей и что долгу преданный рядовой Василий Теркин был потенциально опаснее Сталину, чем герой Московской битвы генерал-перебежчик Андрей Власов. Я знаю, что в единодушной Ялте гнездилась бацилла "холодной войны", а нюрнбергская Немезида оставила неназванной ту скрытую в человеческих сердцах вину вынужденного соучастия, вину запоздалого отказа, которая, будучи неискупленной, да и просто непонятой, сегодня пьет кровь живых во имя мистифицируемых предков.

Кто отважится доказать, что фашизм конца века XX – всего лишь атавизм, и что в его человекоубийственных поползновениях не скрыта тайная тоска и отчаяние людей, склонных видеть вокруг себя анонимную опасность, притом направленную против них лично?

Но ведь в сущности это не так уж ново. Европейскими столетиями исторические часы отбивали сроки для всех. Укладывайтесь! Поспешайте! XX век довел до края и исподволь взорвал эту ситуацию. На наших глазах исторические часы не вовсе остановились, но – застряли на без пяти минут двенадцать. Уже несколько человеческих генераций вступили в жизнь под знаком замирающего времени. А тот непридуманный раскол Земли на два вожделеющих ее мира превратился – в свою очередь – в дуумвират заиндевевшего времени, который на техническом арго Лос-Аламоса и Арзамаса-16, вашингтонского Белого дома и московского Кремля стал именоваться "гарантированным взаимным уничтожением".

Сегодня со всех амвонов и кафедр слышится отходная "холодной войне". Не торопимся ли? Я не ставлю под сомнение договоры и джентльменские обеты. Даже кровожадным трудно переспорить ныне бюджет и экологию. Меня волнует другое. Справится ли психика человека, приученного к ОТОДВИНУТОЙ СМЕРТИ и к замерзшему времени, с внезапным переходом к "просто" жизни, изо всех пор которой так легко вынырнуть первозданным страстям и страхам, некогда разогнавшим людей по лону Земли, наделив их самосохранным различием языков и разрешительным убийством любого из "чужих"?

Каков же выход? Завести заново исторические часы? Или отказаться раз и навсегда от вселенских сроков? Либо что-то иное, соединяющее человеческое "вместе" и не менее, если не более человеческое "врозь", способами, еще не освоенными, еще не имеющими даже имени собственного? Одно ясно: откладывать нельзя – если не ответ, то вопрос. Он-то

стучится в каждую дверь... В начале 1990-х мы приоткрыли щелку ему, если позволительно называть щелкою последствия разрушений и перестановок, которые изменили облик Восточной Европы и российской Евразии, поставив при этом Мир перед отчасти скрытой, отчасти еще не вполне осознанной опасностью захлопнуться в одномерности безальтернативного существования или, точнее, прозябания.

Кто усомнится ныне, что Джордж Оруэлл в своем романе-притче лишь слегка ошибся в датах? Да разве он ушел начисто, этот Мир Новояза, разгороженный по клеткам надзираемой разъединенности и намертво связанный в сценарии планетарного столкновения, двухполюсность которого не больше, чем тщательно вымеренная симуляция. Это – Вчера, которое еще в силах заглотнуть Завтра. Был ли автор "1984" безнадежным пессимистом? На этот вопрос я затруднился бы ответить однозначно, тем более что дистанция, отделяющая меня от этого человека, велика, но не безмерна. Он старший, я младший представитель поколения, которое своими жертвами шагнуло разом в бессмертие и в бессилие. В сердце Оруэлла жила любовь к Испании, из его сознания не уходил ее благородный и печальный урок страны-жертвы фашизма. И, увы, также жертвы антифашизма.

Я не хочу в этом, пожалуй, самом трудном пункте, допустить хотя бы малейший привкус двусмыслия. Если вдуматься, не давая себе снисхождения, то неотвратимо приходишь к выводу: у самых воинственных станов была не только понятная общность людей, видящих друг друга в прорезь прицела. Их также соединяла – соединяла ненавистью – общая человеческая беда. В 1930-е это было прежде всего отчаяние, охватившее миллионы людей, которых социальный катаклизм лишил не только достатка, но и жизненной ниши. Человек оказался без защиты – не только внешней, но и внутренней. Быть может, даже более всего без внутренней. Тоталитарный фашизм предложил выход: вернуть человеку "Я", отнятое у одиночки, радикальным упразднением "Я" как суверенного основания человеческой жизни.

Плагиат очевиден. Еще эллинский полис, по острому наблюдению Якова Голосовкера, терял силу, гармонизирующую личность и множественность, склоняясь к господству голого "числа". Не множественность, вслушивающаяся в разноголосие мыслей и сердечных помыслов, а множество, легко сколачиваемое в легионы, способные придать пространственность абсолюту равенства. А что абсолютнее в равенстве, чем отнятие жизни у другого?! Мир XX века оснастил эту коллизию организацией и техникой поголовного убийства. Гитлеровский Endlösung был бы неосуществим без присовокупления "Циклона Б" к генотипу эсэсовца, но никакие розыски самоновейших причин и следствий не могут разъяснить нам, почему банальным фюрерам-одиночкам уда-

ется подтолкнуть целые народы к краю коллективного самоубийства.

Горько признать: не сам по себе фашизм взял верх, а антифашизм потерпел тогда поражение. Славные умы, разрозненные оттенками ищущей мысли, художнический гений, вплотную прикоснувшийся к магме и шлакам человекотрясения, не сумели вовремя прийти на выручку обезличиваемой человеческой множественности... Антифашисты 1930-х еще не научились говорить на равных с обманутым, "дурным" человеком. Они и сами дали себя обмануть Сталину, и было бы тревожным упрощением не видеть в заблудившихся словах преддверие Аушвица и Катыни, руины Ковентри и Минска, испепеленное варшавское гетто...

Сегодня мы склоняем голову перед всеми павшими. Мы зачисляем в свою родословную духовные опыты всех. Мы делаем это из чувства ответственного наследия, взыскательного и независимого. Мы не отрекаемся от страстного призыва нашей молодости: "Фашизм не пройдет!" Мы лишь добавляем к нему: фашизм не пройдет внутри каждого из нас!

1994

Злоключения памяти

[Доработанный текст выступления на форуме европейских интеллектуалов (Краков, 7–8 июня) "Бесполезная память" ("Pamiec Daremna").]

1.

Нас в нынешнем Мире как будто не удивишь спотыканиями мысли, натолкнувшейся на трудность в осознании того, что нелепо и вместе с тем захватывает, что вопиет и в немоте, в ней даже сильнее всего.

Но "бесполезная память" – зачем эта идиома? На что выводит она, откуда помогает выкарабкаться? Загадка и даже интрига.

"Без пользы" – стало быть, во вред? Я бы воздержался от однозначного решения. Ведь забывание – не просто увертка, но и самосохранный рефлекс человека, силящегося отодвинуть от себя не только страшное из им пережитого, но и то близлежащее и более далекое, что пугает непонятностью. А навстречу инстинкту – охота на память, методическое убивание ее – впрямую и окольно, прочерком и исподволь навязываемым подтекстом. Вот уже по меньшей мере два вида "бесполезной памяти", в реальном же обиходе они не только в большем числе, но и в прихотливой смеси, где не просто взаимная перемена мест, но и обмен ролями.

У "бесполезной памяти" СВОЙ СУБЪЕКТ. Непредусмотренный заранее, претендентов не сосчитать. И – нескончаемая схватка за превращение каждодневного запоминания – в деятельное, направленное (активностью ограниченное!) в о с п о м и н а н и е. "Я помню" (что-то), стало быть, "я не помню" (другого, несовпадающего, "лишнего").

Может показаться, что в моих рассуждениях противоречие. Поставил под сомнение термин "бесполезная память", а пришел к тому, что принимаю ее – неким подобием эфира, пространством, внутри которого потенциально разместилась вся память (и все беспамятство!), но также вижу ее пульсирующей "субъективной" средой, которая то замирает, то

извергает себя наружу, входя в человеческое событийное существование, переначинаясь и переиначиваясь в нем.

Однако действительная проблема все-таки не в определениях. Она в том, поддаются ли какому-то предваряющему прогнозу и воздействию пробуждения "бесполезной памяти"? Если б не это, была бы нужда в дискуссии, датируемой годом 1994-м?

2.

Вы скажете: а не слишком ли много усложнений для объявленной темы? Что делать, когда подступают к горлу напасти и тревоги, в которые память впряжена и едва ли не коренником. Разве не "бесполезная память" питает сегодня войны родословных? Разве не она вызвала к жизни и вывела на авансцену нынешнего политического и иного действия СУВЕРЕННОГО УБИЙЦУ ПОНЕВОЛЕ? Фигуру жуткую, но при определенных "локальных" обстоятельствах неизбежную. Безумную и притом нередко благородную.

Я спрашиваю: чем мы можем ответить на этот вызов памяти-подстрекательницы? Как остановить ее и вразумить?

Признаюсь, когда я ехал сюда, то не собирался говорить об этом, и не потому, что уже много раз и теми же словами спрашивал и взывал. Да не я один. Но не скрою: меня поразило здесь, сколь уязвлено сознание европейских интеллектуалов событиями в Югославии. Естественно, что человеку, приехавшему из Москвы, события те – близкородственны с домашними – по смежности "почерков", из-за ощущения беспросвета, беспредела, отчаянной беспомощности.

Мы вроде уже привыкли (в бывшем СССР), что люди убивают друг друга: за вычетом непосредственных причин просто потому, что другие – "чужие". Слушая тут страстную речь Адама Михника, я подумал, с такою ли силой беспокоит его однотипный разлом Грузии, как боснийская, сараевская трагедия? Это, само собой, не упрек, а прелюдия к короткому разговору с целью уяснить некоторые странности российского отношения к происходящему в Югославии и вокруг нее.

Я отвлекаюсь при этом от геополитики, забываю на минуту о демагогах, игнорирую панславистские атавизмы, говорю даже не о министрах, не о чрезвычайных послах. Я имею в виду московского, российского интеллигента. Его отношение к югославским событиям также двусмысленно. А почему? Он вроде бы обеспокоен. Он хотел бы, разумеется, чтобы вместо междуусобия наступило примирение, по возможности долгое и прочное. Он разделяет тревогу Европы, помнит о "пороховом погребе" и более всего берет в расчет судьбу европейской интеграции, которая – образец в поучение иным. Но как согласовать то, другое, третье? Опять же – не в смысле консилиумом выписанного рецепта, а если угодно, в философско-исторической плоскости, имея в виду МЕТОДОЛОГИЮ МЕЖЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРИМИРЕНИЯ? Существует ли такая? Если да, почему не работает в "данном" случае (и во множестве других "данных")?

От того или иного подхода (предответа, скажем так) зависит – кому сочувствовать, чью сторону брать? Можно бы – ничью, моя, мол, хата с краю, но как-то не по-человечески это. Если вглядеться – тупик, притом неосознаваемый и не очень обременяющий совесть тех, у кого "духовность" не сходит с уст. Я не считаю себя ни безвинным, ни тем паче обитателем Дельфийского храма и настаиваю лишь, что нет места

более или менее удовлетворяющему взгляду на вещи, пока всерьез не войдет в ум и сердце, что мы имеем дело с коллизией вновь пришедшего на Землю ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО РАССОГЛАСОВАНИЯ, ДОСТИГАЮЩЕГО СТЕПЕНЕЙ ВЗАИМНОЙ НЕПЕРЕНОСИМОСТИ.

Конечно, может показаться весьма произвольной попытка выпрямить земной путь Человека, поставив одну ножку циркуля на темном начале, допустивши, что перволюди спасались, уходя друг от друга (и так "попадали" в этносы, освоившие планету); одну циркульную ножку – там, другой же обозначить вполне современный, непреложно документируемый факт упразднения Советского Союза. Долгие тысячелетия, несметные ушедшие в небытие племена-мигранты и считанные часы, трое людей в охотничьем заповеднике – соизмеримы ли? Если я решаюсь на такое сопоставление, то потому лишь, что давние размышления над российским прошлым укрепили меня в мысли: "судьба динозавров предрешена тем, что они динозавры". Иначе говоря: и Российская империя, и ее антагонист Советский Союз – не просто одни из... В определенном и, вероятно, решающем отношении они непосредственно планетарны. И тяжесть евразийского пространства – не в верстах, и не метафора она. Это диктат цивилизационной разноукладности, свести которую к непререкаемому тождеству способно (если способно!) лишь систематизированное насилие, как и спазмы экспансии-вывоза за кордон нерешаемых домашних проблем. Отсюда, в частности (да в частности ли?), – Сталин. Мне скажут: а многим ли меньше и легче нынешняя, "ельцинская" Россия? Опять же – не в размерах суть. Она – в той же, хотя уже и иной планетарности. В Беловежской Пуще вряд ли об этом говорили (стенограммы нет, по крайней мере в публикации, а жаль). За скороспелостью, неуклюжестью, произвольностью принятого тогда решения – Мир. Разрушаемый на наших глазах остов того Мира, который сложился (условно) в 1919 – 1960 годах.

Перемены поистине разительны. Ушли в небытие колониальные и традиционные империи, как и классические формы раздела планеты. На смену же пришли наднациональная экономика и ядерные монодержавы, но и они – в динамике и конвульсиях пересоздания. Нет уже больше "знака", втесненного в жизнь человеческих миллионов: ДВА МИРА – ДВЕ СИСТЕМЫ. Со взломом и преодолением этой демаркации под вопросом оказались блоки, вооружения, наука, милитаризованная вплоть до абстрактных математических оснований своих, и многое другое, с трудом умещающееся в двусловии "холодная война". Если к ней удалось нам привыкнуть, то с чем тогда не в состоянии примириться человек? Если же ее не дано превозмочь, то что не по плечу ему?..

3.

Прошу извинить за это отступление от темы, как и за чересчур стремительный возврат к ней. Да, Миром еще совсем недавно, казалось, безраздельно распоряжался Абсурд – в виде ядерного гриба и управляющего им человека. Человека, который владеет секретом взрыва и мучим тайною употребления пагубы на пользу. Имя нарицательное: Андрей Сахаров – кто не только примирился с жестоким реализмом Мира (после 1945-го), настаивающего на равновесности двух обладателей средств тотального самоубийства людей, но и именно из него, из практически достижимого всеобщего самоубийства, попытался из-

влечь не менее практичную истину примирения. Он называл ее конвергенцией, понимая под этим схождение, больше того – породнение разногенезисных "систем". Не плюс-минус, а взаимовхождение на несменяемом расстоянии. В чем-то (развитый очеловечиваемый рынок, разработанный правовой строй) – ближе к одной из "систем". А в чем-то (скажем: возобновляемое народоправие, пересоздаваемый социальный проект) – ближе к другой. Пропорции же не задаются заранее, а диктуются сознательно эшелонируемым процессом. Чем выше добровольность во взаимном сожитии (не "сосуществовании" уже, а – сожитии!), тем ниже и ближе к нулю потолок "гарантированного взаимного уничтожения"!

АБСУРДОМ АБСУРД ПОПРАВ?!

Оказалось, что нет. Подтвердилось: абсурду невмочь полностью перевернуться в истину, а истине – заговорить доступным языком политического действия. Зазор! Зазор, в который входят, раздвигая его, и предъявляющие свою заявку на Мир "третьемирные" тысячи миллионов, и повсюдно правящие единицы, еще менее соответствующие уравнению Сахарова, еще более неподконтрольные в своих ближних помыслах и акциях. Разлом последнего по счету земного Абсурда принес неизведанные людьми опасности – и минное поле проблем, нерешаемость которых не в способе и не в классической цели, и даже не в скоропостижной утрате ее, а в ненужности ее как таковой. В синдроме ненужности, особенно болезненном для тех, кто привык жить под знаком цели.

Что же взамен? Выживание, не требующее мотивов? Status quo развития как черновик самоновейшей истины? А этот последний ребус разгадать ли, не потерявши по пути и всемирную устойчивость, и гармонию избирательного восхождения?

Ответ подсказывается событиями и людьми. Ответ – в принципиальной недостаточности даже удвоенной, утроенной, учетверенной мощи обладателей высшего знания и умения для преодоления тесноты, ощущаемой сугубо разными человеческими общностями на всех континентах. Ответ – ярость вырвавшихся на свободу "генов". Ответ – тщетность "одномирной" геополитики в ее потугах обуздать междуусобие. Если только ответ это. И если следствие он одной лишь недоизжитости "холодной войны", либо сама реакция на уход из нее – в причинах? Странная реакция. Вроде бы благорастворение должно наступить, так нет, рядом с ним и не сильней ли его мнимая свобода от принудительного запрета. Джинн, вырвавшийся наружу, – обзовешь ли его инстинктом и точка? Или в обличье ненависти, кормящей самое себя, кроме очевидного зла – сопротивление, по природе своей не звериное, а собственно человеческое?

СОПРОТИВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА-ОСОБИ ЧЕЛОВЕКУ-ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ.

Сопротивление "почвы", тяготеющей к самовоспроизведению, ее отпор замыслу, который дерзновенно настаивал на приоритете единства – и не изначального, не стационарного, а имеющего своей сутью СТАНОВЛЕНИЕ (обязательное для всех, всему сущему предписывающее: будь вариантом, не больше, но вариантом самовозвышающимся и потому отвергающим себя самого!). Но когда пришла к финалу монополия немногих на всемирное развитие, когда исчерпанным оказалось классическое "отрицание отрицания" (не только в пределах логики высоколобых, но и в "логических романах" самой истории), то незримое –

за кадром – ВНЕ-ИСТОРИИ, та повседневность, что измеряет себя восходом и заходом Солнца, колыбелью и кладбищем, вдруг заявила свою суверенность, свое вселенство. Даже негативное, ужасающее предстало вопросом о назначении непризванного человека. "Сто лет одиночества", выпавшие на долю доноров прогресса, завершили прорыв, к которому оказались не готовыми поголовно все идейные станы, что уж говорить о правительствах и партиях.

Я не стану вещать: пришел час расплаты. Не стану, поскольку признание убийства корневым не смеет быть ни индульгенцией, ни капитуляцией. Я не верю в "смирись, гордый человек". Гордыня, разумеется, не похвальна, но многим ли лучше смирение? Задав этот вопрос, вернусь к московскому, российскому интеллигенту. Растерянному, боящемуся остаться в одиночестве. Завербованному текущей политикой в неизмеримо большей степени, чем когда-либо, и испытывающему неконкретизируемую (или, что чаще, дурно конкретизируемую) пустоту в том самом месте, где приличному человеку положено иметь недвусмысленную "шкалу ценностей". Можно бы свалить его сегодняшние недуги на неустроенность существа (я, ты, мы...), которое привыкло страдать на зарплату, но в этом суждении, подтверждаемом, куда ни глянь, не хватает чего-то, ждущего быть вынесенным за общую скобку. На чем спотыкается ныне брат-интеллигент, и как будто уже не озираясь на Лубянку? Ответ вроде под рукой: толпа пугает, близость охлократии бередит "веховскую" частицу его души, да еще оскорбительная зависимость от импровизированных лидеров, каждый шаг которых – внезапность, определяемая, в свою очередь, непредсказуемостью соперников той же выделки.

Но опять же – ответ это или оборот вопроса? Думаю, запнулись мы на разладе между отечеством (во всех его былых смыслах и ипостасях) и им же – проекцией Мира, бредущего от века XX к XXI-му. Мира, который, сам того не замечая, уже не столько Мир этносов, наций, держав-гигантов и стран-карликов, сколько МИР ОТДЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ В ИХ ПРЕДЕЛЬНО ЗАТРУДНЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ СО ВСЕМИ ОТДЕЛЬНЫМИ ЛЮДЬМИ. Чем ближе друг к другу, тем дальше, но не дальше последней кромки освоенной и испоганенной человеком Земли.

Куда деться? – вместо приснопамятного: что делать? Один российско-всемирный вопрос замещается другим – всемирно-российским. Как не заметить, что кроме "новых русских" на свет божий выступили сызнова русские разночинцы. А следовательно, впору им – идти в народ. В тот, что, как ни делить его, взламывая былую и совсем недавнюю одномерность, как ни членится он сам, втянутый в оргию разорения и обогащения, – все-таки остается несводимым к столь любезным социологам оформленным и устойчивым "стратам". Ни однозначен, ни плюралистичен, ни просто посередине. Броуново движение с непредусмотренной "остановкой". В какую страту, к примеру, поместить 25–30 миллионов людей, говорящих (и действующих) на том же языке, но оказавшихся за пределами распавшегося и разделенного СССР – не в качестве эмигрантов, но уже и не в виде странного меньшинства, олицетворяющего собою доминирующее, правящее большинство. Что понятней, чем помысел – броситься соязычникам на подмогу в тех случаях, когда ущемляются их человеческие права. Но проистекает ли отсю-

да требование-критерий: соподчинить ли жгучую проблему погашения горячеточечных ситуаций (пламенеющих либо тлеющих по всему периметру державной границы) интересам бедствующих русских? Что больше, к примеру, соответствует этим интересам – самостоятельность абхазов или территориальная целостность Грузии? Лучше ли будет русским, живущим в Баку, от прекращения войны за Нагорный Карабах или от попыток возврата его силою в состав Азербайджана?

Повторяю: я сейчас не о политиках в генеральской или статской униформе. Я о сером веществе, у которого всемирная прописка, даже если она "только" евроазиатская. Кавычки клонят к слиянию этих местожительств. Быть может, и не обычный знак равенства, но все же близко к тому. Примеряюсь к русскому Девятнадцатому – от Чаадаева и дальше, поверяю собственной жизнью тому назад. Прихожу к заключению: то – сквозное в наследии, то, чем на исходе 1940-х, на входе в страхолюдные 50-е клеймили "космополитов", – безродство, равнодушие к прославившему нас на всю планету пятому пункту, чудна́я, на грани помешательства отзывчивость, не ждущая ответного "спасибо", – все это ныне ЕВРАЗИЙСТВО. Не сумма идей даже, а неуютное чувство ответственности, трудно прилагаемой к повседневности. Ибо Евразия российская это – вновь, это ново. Она – и мост, и самоценная величина (первое из второго, но и второе из первого!). Это – человеческое пространство, ждущее, чтоб его обустроили, заглядывая в Третье тысячелетие, и чтобы его защитили немедля от новоявленных монопольных монстров. Как не вымолвить – и от самого себя, от своего евразийского неумения жить ВМЕСТЕ, живя ВРОЗЬ.

Смотришь, уже и верхушка нынешней России стала без особой запинки произносить – "конфедерация". Но значит, интеллигенту можно бы двинуться и дальше. Хотя до какой отметки – не предскажешь. К РАВНОРАЗНОСТИ идя твердо и осторожно, но с нее же, "идеальной", начиная? Не боясь сызнова – в отлучники, чтобы потом заполучить еще спящие души и умы? Правда, нынешнему календарю век XIX – пример, но не указка. И последствия – под вопросом.

Ничего не скажешь нового помимо того, что России, пережившей 1991-й, 1993-й, и миру евразийскому, который даже не в чертеже еще, потребен (пусть – пока!) независимо действующий интеллигент. Не дающий ни вовлечь себя в сиюминутные властные комбинации, ни оказаться в плену у самоубийственной химеры ЕДИНОЙ И НЕДЕЛИМОЙ. Он, какой с большинством, – и открыто оппонирует ему! Без кичливости всезнающих, без ужимок простолюдинства. Кто строго держится непрактичной установки, интеллигентского императива, какой велит – в безумном сплетении враждеб, кровных обид и расплат взять сторону загоняемого в угол меньшинства. Пусть даже неправедного, но узнающего (так и только так!), что у него есть, к кому прислониться, – не это ли способно пуще всего иного удержать его от самоохранного изуверства, от превращения в современных охотников за скальпами?!

Вот также проблема, передаваемая нашим веком следующему. Права меньшинств – куда бы еще ни шло. Шаг куда более сложный и важный – **охрана меньшинств во имя убережения смысла и назначения всех**. (Вспоминаю превосходную новеллу Рэя Брэдбери. Американские южные штаты; ракета увозит в космос последнюю группу негров; местные расисты – даже не по убеждению, а в силу закоренелой при-

вычки – в растерянности от того, что с неграми уходит нечто, без чего в их жизни образуется невосполнимая дыра. Они хватают маленького негритенка, пытаясь сохранить хотя бы кусочек памяти от своей "южности"; не получается – пустошь на месте жизни, которая миф, и мифа, который жизнь. Урок в ряду других уроков: от Земли не уйдешь нигде, никогда!)

Меньшинства – ключ, эврика. Я не стал бы взывать – на манер отмененного девиза: меньшинства всех стран, соединяйтесь! Не услышат, а если б и вняли, неумно это, поскольку тянет к расколу, к увековеченью его. Надо искать иные решения. Когда акцент перемещается (а он – вопреки всему – перемещается!) с единственного единства на ПРОДУКТИВНУЮ КОЛЛИЗИЮ РАЗНОНАПРАВЛЕННЫХ РАЗВИТИЙ, то уже не абсолютным величинам (численности ли населения, экономическому ли росту и т.д.) заказывать музыку всеобщего вочеловечения. Тут требуется неизмеримо более тонкая инструментовка. Вот почему я склонен рассматривать наши домашние затруднения (и даже фальшивые звуки, издаваемые российским интеллигентом-невольником "травимого большинства") как призыв к усилиям мозга, далеко выходящим за наши обширные пределы. Почему бы такому форуму, как тот, на который мы приглашены, не продолжиться в более широком составе и не раздвинуть самый предмет дискуссии, включив в него наряду с югославским вопросом, карабахский, абхазо-грузинский, другие вопросы и "кровотечения" – западные, российские, азиатские, африканские?

Если не "меньшинства (и тем более – не большинства) всех стран соединяйтесь!", то: ИНТЕЛЛИГЕНТЫ ПЛАНЕТЫ, ПРЕВОЗМОГАЯ ПРЕПЯТСТВИЯ И ОПИРАЯСЬ НА НЕСОВПАДЕНИЯ И РАЗНОГЛАСИЯ, ДАВАЙТЕ ДЕЙСТВОВАТЬ ВМЕСТЕ!

4.

Так мы же о "бесполезной" памяти. Да, о ней. Ибо она не только мутит воду и тревожит совесть. Она – противник и ресурс. Сдвоим: противник-ресурс.

Кто оспорит, что фальсификации заслуживают отпора, а лжецы и неучи – изобличения. Но беда в том, что прошлое фальсифицируемо по самой природе своей. Я не стал бы говорить об этом сегодня и тут (тема чересчур обширна), если бы это не было столь тревожно приметным в России сегодня. Полагаю, правда, и краковская дискуссия это подтверждает, что мы имеем дело с парадоксом и даже недугом, которому не чужие и Запад, и Мир в целом. Объясняется же податливость памяти перелицовкам не только экспансией политики и огромным расширением рамок видео- и аудиодилетантства. Более глубокая причина – неотвратимое смешение "горизонталей" с "вертикалями", спазматическое опрокидывание исторической последовательности в пост-историческое равноприсутствие "эпох" и "ступеней" мирового процесса. Добавим к этому и родственный названному позыв: выровнять вчера еще казавшихся несопоставимыми былые события и их персонификации; не уравнять (оценкою!), а выровнять – в виде вопроса, воплощенного в них и равно адресуемого несовпадающим нашим современникам. Впрочем, позыв этот далеко не всеобщий и встречает, как видим, непонимание и яростное сопротивление на "полюсах".

Попробуйте уговорить российского старовера, что Ленина ("сегодняшнего") нельзя уразуметь без Столыпина ("сегодняшнего"), и убе-

дить антикоммуниста и рьяного рыночника, что Столыпина, к которому они столь благоволят, также нельзя понять без Ленина. Не выйдет, пожалуй, хотя на каких только воротах не прочтешь ныне: "Им нужны великие потрясения, нам – великая Россия". На всех без малого изъятия, в том числе на таких, владельцы коих совсем не против "потрясений", и как раз тех, что будут потом зачислены, как им верится, в великие. Невдомек, что столыпинская "великая Россия" родом из 1905-го и именно потому была для него не пустой фразой, а побуждением к деятельности, не исключающей традиционного палачества дома Романовых, но и не ограничивающейся этой и всякой иной традицией; что в самом кровном российском – земельном вопросе он шагнул дальше либералов и что преданность "великой России" побуждала его в меру сил ставить палки в колеса чересчур рьяным доморощенным экспансионистам и милитаристам, а для всего этого (вместе взятого) пытаться соорудить абсолютизм правительства в противовес абсолютизму камарильи, ища собственную опору и в Думе.

А Ленину он был люб? Нет, конечно. Но делал его трезвее и на совсем другой лад дальновиднее, укореняя в большевистском лидере (1910-х) мысль, что у исторической инициативы нет неизменных хозяев. Противостояние – вглубь? И это. И еще – диалог, к которому мы привели их посмертно. Привели или еще не сподобились – и расплачиваемся за это? И если бы только одной мешаниной в головах и сумятицей в решениях и поступках, но ведь еще и жизнями – доверившихся нам молодых, движимых отчасти раскольниковским порывом вызволить одним ударом нынешних униженных и оскорбленных, а в не меньшей мере, вероятно, и куражом новобранцев нестесненного телодвижения, и унаследованной доверчивостью, которая скрывается за кумачовым или андреевским стягом, а то и за импортной свастикой.

Кто определит (без тщательного разбора и откровенной дискуссии), – какие призраки и что молвившие, к чему звавшие, участвовали в московском побоище минувшего октября?! "Бесполезная память" тогда осваивала роль режиссера, пробуя на это амплуа сугубо разных. На ком остановилась – сказать затруднительно, сегодня еще труднее, чем сразу после тех событий. В Кремле ли она – торжествуя? Среди тех ли, кто из Белого дома прямиком в Лефортово, а оттуда сразу на политическое поле брани? Можно бы признать – и там замогильное прошлое, и тут. Раздвоенное или в большем числе, но в любом случае родом из того псевдобудущего, какому вроде все подвластно, и потому из былого отбирает оно лишь себе соответствующее. Самодержавное БУДУЩЕЕ ПРОШЛОГО – как же оно в нас укоренилось, и не заметили, что оно ныне сплошь выморочное. Наследство без наследников, наследники без наследства. И не поймешь, что нам больше на руку – зажить сызнова без всяких призраков либо их, вчера несовместимых, призвать в соответчики-соначинатели?

Помня – привилегированным мертвым места больше нет. Нет теперь такого гроба, который вправе заявить: я ближе к небу.

5.

В два краковских дня с языка не сходила Югославия, а рядом все чаще и настойчивей назывался Освенцим: нацистское "окончательное решение", безучастность Запада к первым сигналам, поступившим из Польши, неверие в возможность ТАКОГО, незнание достаточного и

скорого ответа. Об этом говорил наш друг Марек Эдельман, один из вожаков легендарного восстания в варшавском гетто. Мое сознание задержало и сказанное здесь Паскалем Брукнером: "Кажется, мы готовы заново убить этих людей". Я проверяю себя – так ли я думаю? Многое из узнанного и пережитого влечет меня к согласию. Но не другие, а те же утраты, та же горечь полувековой давности питают сомнение. Я спрашиваю себя: могло ли быть иначе – тогда и по живым следам? Мог ли Нюрнбергский вердикт задержать "холодную войну", либо оказался слабым для этого? Или – вопреки всему – к тому же клонил, зачатый столь несовместимыми родителями, как антифашизм и геополитика?

Нельзя добраться к истине, минуя абсурд. Есть нечто символическое в том, что лучшее, написанное об абсурде, принадлежит мыслителю-экзистенциалисту, действовавшему в рядах французского Сопротивления. Слово опережало. Но даже подкрепленное поступком, не смогло помешать тому, что Мир ныне вновь – перед лицом "децентрализованного", расползшегося по лику планеты Освенцима.

Однако безнадежно ли все или есть (были и грядут) основания для ГИПОТЕЗЫ НЕИСКЛЮЧЕННОГО СПАСЕНИЯ? В Освенциме, который теперь музей Гибели и памятник Человеку, висит карта: стрелками указаны маршруты эшелонов с подлежавшими уничтожению евреями. Я невольно подумал: так это же первообраз единой Европы! Она – сюда, чтобы – отсюда! Да, я знаю, все было прозаичней: начатое Робером Шуманом и Европейским объединением угля и стали, чтобы затем пойти дальше и быстрее брюссельским трактом. Все так. Но откуда бы взяться энергии для преодоления барьера национальных особностей и национальных эгоизмов, если бы не жуткие уроки Гитлера? Дабы Европа стала объединяемоспособной (приучающей себя к преодолению конфликтов без крови), нужно было, чтобы немцы стали европейцами, французы шагнули дальше де Голля, а англичане вовремя расставались с чересчур упорными из своих прославленных лидеров. Разное должно было случиться: испанский демонтаж и капитуляция "черных полковников" в Греции, португальская революция и сдвижка Турции к минимальному демократизму. В ту же общую строку как не поставить Второй ватиканский собор, восточноевропейское диссидентство и его западных поборников, именитые пен-клубы и одиноких еретиков равенства, жертвовавших репутацией и оскарами.

НЕТОЖДЕСТВЕННОЕ СТРОИЛО – ПРЯМО, ОКОЛЬНО – Е Д И Н У Ю Е В Р О П У.

Вот он, главный итог. И надежда – он же?

Поперек этому – нынешняя Югославия. Уже не рытвина, а ров. Вызов – вне мирового разноединства не обрести устойчивость ни одному из континентальных! Именно м и р о в о е в сараевском и заставляет нас вернуться мыслью к Освенциму.

"Германия – это Гитлер, Гитлер – это Мир" – так ли уж отвращает геббельсовская формула, ежели только выключить память. Нетрудно б другие имена поставить вместо Гитлера и другие державы на место Германии, фраза получила бы более или менее достойное звучание. Однако в том и страшный парадокс Тридцатых века XX, что буквально приурочить ее, формулу эту, можно лишь к двум, и даже не к державам, а к их абсолютизированным персоналиям. К двоим, возведенным вверх революциями: одной – застрявшей, другой – сначала абортивной, затем

суррогатной. К двум личным режимам, заявлявшим себя несменяемовечными. К их нарочито-бессознательной "конвергенции", измеряемой множеством крупных и мелких свойств, но фокусирующейся в главном, что даже не идеология, тем более – не убеждение, а нечто вовсе иное, сверхдержавное и надперсональное. Оба делают заявку на Мир и оба – ненавистники замысла ЧЕЛОВЕЧЕСТВА. Оба – захватчики, изнасиловавшие этот неосуществимый проект. Оба не одну лишь Жизнь пытались взнуздать уничтожениями, но **покушались и на смерть**. Смерть норовили умертвить.

Среди сжатых определений фашизма – мое предпочтение тому, что дал Андрей Платонов: ОБРАБОТКА ЧЕЛОВЕКА В ТРУП. Не гибель человечественную несли Гитлер и Сталин, а "предначертание": человек обратим в труп – посредством себе подобных, тем самым также превращающихся в труп. Раньше, позже. Никто не избавлен.

Освенцим – гитлеровский – об этом. Сталин же еще шел к своему "окончательному решению", быть может, даже более окончательному (с Бомбой!), но не дошел полшага. А если бы дошел? Рискнул бы? Повторил бы "вывоз [евреев] на восток" (или российский север)? Либо предпочел бы обойтись без газовок, раздвигая дальше и дальше пределы колымского варианта? В любом случае, убежден, он натолкнулся бы в 1950-х на неприятие, растущее во ВСЕЛЕНСКИЙ ОТПОР. Со стороны Штатов, сохранявших ядерное превосходство? Не исключаю. Но думаю о непредвидимых источниках сопротивления. О российском Хуан Карлосе, о московском Ярузельском, о евразийском Дэн Сяопине. И о более простом и неединичном. О Василии Теркине, рвущемся с того света. Об интеллигентах, превозмогших страх. Ведь на послевоенной Лубянке пытали не менее ретиво, чем в Тридцатые. Отчего же не удалось сломить до конца мучеников Еврейского антифашистского комитета? Почему потерпел неудачу этот закупоренный процесс (1952) без прокурора и защитников? Читая ставшую, наконец, гласной архивную запись этого судилища и воздавая должное Соломону Лозовскому, Борису Шимелиовичу и их товарищам, я задерживаюсь на мысли: те были старшими и в чем-то уже устаревающими представителями человеческого множества, верхушкой айсберга с еще не сказавшей свое молодой толщей в основании.

ИНАКОЖИВУЩИЕ начались раньше ИНАКОМЫСЛЯЩИХ, затем эти понятия слились, чтобы потом вновь разъединиться – и торопить новое соединение.

Так за Тридцатыми шли Сороковые, Пятидесятые. ЧЕЛОВЕК ОБОРОНИЛ ЖИЗНЬ И ОТСТОЯЛ СМЕРТЬ. Ценой гибели спас их, ту и другую, спас их взаимность, их полилог. Разве спасение смерти не принадлежит к самым высоким завоеваниям Двадцатого века? Разве оно не вошло, осознанно и неприметно, во все сферы духовного бытия человека? Но разве, в свою очередь, этот плацдарм не нуждается, дабы его удержать, в усилиях не меньших, чем антифашизм, который уже превратился в классику, в читаемый по праздникам том с золотым обрезом?

Не надо сетовать на ритуалы забвения. Нужно искать, вникая и в слабости того однодумного, самоотреченного "анти", заплатившего тяжкую цену за свое начальное затворничество. Иначе опознаешь ли, обезвредишь ли своевременно нынешнее гитлероподобие, далеко не всегда

вопящее "хайль", и сталиноподобие, у какого в наследниках не непременно параноики?

Великому Марку Блоку принадлежат предупреждающие людей слова: демон истоков – возможно, лишь воплощение другого сатанинского врага истории – мании осуждать.

Это и есть, если вдуматься, проблема "бесполезной памяти". Кому служит она в последнем счете? Либо сам вопрос бесполезен, поскольку память – принадлежность и господина, и раба, и обвинителей, и обвиняемых, которые не умещаются в отводимых им мизансценах?! Я мог бы кончить этим вопросом, но позволю заключить свое слово маленьким автобиографическим сюжетом. Он касается отношений моих с неистовым безумцем, без коего не было бы и еретического христианства. Я о человеке, которого звали Савлом, прежде чем он стал Павлом. И о его идее, пришедшей ко мне сравнительно поздно, в трудный переход от Семидесятых к Восьмидесятым. О его "предметном" видении завещанного Иисусом Судного дня: "Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся". Все изменятся, поелику и мертвые – ВСЕ – возвратятся в жизнь! Без этой неисполнимой неутолимости пуст самый образ Конца, который суть Начало... Я был потрясен пересечением того таинственного провидческого текста с отнюдь не спиритуалистическими загадками, которые я продолжал неустанно задавать себе, зная, что не дождусь разгадки ни в одиночестве, ни на людях. Затравленный преследованиями моих молодых друзей и непонятностью того, что еще предстоит нам всем, втянутым в "муравьиную злую возню маленькой нашей планеты", я нашел в этой Павловой идее (как и в более поздних отзвуках ее, представленных родными мне именами) – в ней и в них обнаружил проблеск надежды, поощряющей поступок.

Впрямь – если одиссея человека не что иное, как переделка безвремений в междувременья, то свершиться ли такой переделке сейчас, здесь, у нас и в нас, пока мы не ощутим себя обладателями всех без исключения человеческих опытов, включая и не в последнем, в первом счете – опыт поражений, срывов, падений, выкарабкиваний из бездны?! Без живых мертвых живущие обречены. Спасение – во встрече их. С некоторой дозой велеречивости разрешу себе сказать: с тех пор это – мое кредо.

Но и ему пришлось выдержать испытание на разрыв. В проверщиках снова и вновь – люди и события. Неодинаковые масштабом, несовпадением размера бедствий с болью и разочарованием. Сердце с Нагорным Карабахом, с армянином, отстаивающим самостоянье, а ум? Ум говорит странное, точно в бреду: люди, подождите, пройдут считанные годы, и мы солидарно придем к ДОМИНАНТЕ РАВНОРАЗНОСТИ. К Миру, где все составляющие – страны ли, конгломераты их, меньшинства ли внутри большинств – превратятся в МИРЫ, полноценно соотносящие себя с человеческим универсумом...

Если внушенная сомнением вера эта – вклад без расчета на проценты, то я вношу его.

Глеб Павловский

НЕВОССТАНОВИМЫЙ ГЕФТЕР

Люди, работающие со словом, знают, что слова сбываются. Но для этого им, словам, требуются некие подтверждения.

У разговоров нет прошлого – им нет формы наследования. Слова остаются в душном пространстве встречи, в мире комнаты, где говорились, и ни одна стенограмма не даст решить, стоила ли встреча слов, которые произнесены, – больше она их, меньше ль?

Году в 1985-м М.Я.Гефтер списывает в блокнотик из Пушкина (он вечно что-то себе записывал): "Я слышу вновь друзей предательский привет" и отмечает – "У Онегина нет друзей. Он одинок. Пушкин освободил его от друзей". Пушкин поступил с Онегиным, как с Гефтером – смерть.

Смерть сделала с М.Я. нечто, о чем он хорошо знал, но в отношении себя не имел в виду и нас не готовил, – Гефтер превратился в проблему. Возникла "проблема Гефтера", и ее предстоит сформулировать.

Как быть с той развоплощенностью смыслов, которая была авторской меткой его труда? В столе он понаоставлял немало всего – но в оставленном Гефтера нет. Что ни возьми – концепции, тексты, стенограммы бесед, написанные им планы его книг (о, эти бессчетные листки планов, из года в год, эти списки Гефтера – кому их теперь осуществить?) – как с этим быть, читать все подряд? Попробуйте-ка, читайте подряд.

Гефтер текстуально нематериален. Его тексты лишь автокомментарий к его скрытности.

Эта развоплощенность при жизни имела все же доступные нам очертания. Кто предпочитал законченные тексты Гефтера его листкам из блокнотов, кто раннего, "методологического" Гефтера – его темному периоду, эпохе иногда совершенно загадочного бормотания вслух. Но и всей этой "гераклитовщине" можно было предпочесть "пилатчину" устного Гефтера – каюсь, именно такой была и моя слабость.

Светлая, непростая ясность речи, прихотливость прихода и ухода от "темы" в охоте на оживающую тень вопроса – поначалу неясного не только собеседнику, но ему самому, и вдруг – азарт, гон, неизменно разрешающийся добычей нового, чем бы ни было это новое – изящно простым толкованием категории, открытием имени, переформулировкой старинной темы, либо же новой загадкой, что вскоре вдернется нитью новых текстов "темного Гефтера"... Устный ум, сказал бы Вяземский.

Но и такой выбор – иллюзия, для него, как минимум, необходим живой говорящий М.Я. А Гефтер столь же любитель поговорить, сколь не выносит самого вида записи своих слов – тут же переписывая стенограмму, он упрямо вычеркивает все просторечное, певчее, восхитительно ясное, умертвляя образность и накладывая самые густые и темные мазки... Да часто так и бросит на полпути: "Здесь еще придется поискать ритм..!", – утешает он свидетеля такого кощунства; и хотя разумеет по-видимости лишь метрику собственного речитатива (который всегда выявлял при декламации собственных текстов – занятие, которое обожал и ради которого легко прерывал беседу) – быть может, ритмом он называет что-то неслышимое, иное?

Тайна философии Гефтера в р и т м е, который он постоянно искал, который преследовал и – скажем прямо – настигая, не умел записать. Или не смел?

Для нас же не существовало проблемы ритма, пока жил дирижер, – ритм был ему присущ, кто бы усомнился в этом! Гефтер всегда во что-то вслушивался – мы же просто его заслушивались, и нам ритм доставался задаром, в придачу к звонку в дверь.

Гефтер бился над ритмом до смертного часа, сомневаясь в себе и вечно– в недопустимой для гения степени – себе не веря. А ритм жил в сумме его движений – его точных жестох, в его "зноешь ли...", в его властных подменах тезиса – умерщвлении одного вопроса другим; в характернейше гефтеровском дроблении стылых определенностей, плавящихся в тигле беседы до консистенции самое Истории – опосной, незаконченной, незагражденной, но непременно фактической, жесточайше конечной и неустранимой – в детали, вещи, жесте, имени и поступке.

Все это волновалось, светило сквозь текст и слово в аббревиатуре "М.Я.": не "рассказ из Истории", а Она сама, явленная и готовая возобновиться. А теперь у нос в руках никчемные более дирижерские палочки, да любительские магнитозаписи концертов Гефтера. – Даже не ноты!

Дирижер работал без партитур. И тексты Гефтера, и записи его бесед – к нашему ужасу, к растущей догадке – не ноты Истории по Гефтеру.

Пространство, где звучали адекватно его слова, был только сам человек, тот и тогда, пока слушал Гефтера. История возобновлялась в его, слушателя, присутствии и только ради него. Волей Гефтера вступая в гефтеровский ритм, присутствующий становится его частью, его мембраной – историческим фактом, живым лицом среди лиц прошлого, не менее и не более реальным, чем т е живые.

Дальше Гефтер не ведет и не властен, как никто не ведает судьбой прошлого – и не потому, что прошлое окаменело, как раз оттого, что – нет, оно оживленно, вновь опасно, оно вклинивается ведущим третьим между двумя (вне этого ореола не понять гефтеровской идеи "альтернативности").

Пространство прошлого – игра пределов, музыка встречных ограничений, и нуждается в непониманиях, перебоях: оно есть с о б ы т и е, но не комната с диктофоном. И восстановить это предстояние прошлому по магнитозаписям теперь невозможно, ведь нельзя больше перебить речь Гефтера вопросом – и не узнать, что вышло бы из такого перебива. А он нуждался именно в том, чтобы его перебивали (Боже, какой только чушью!), – и на этих-то слабых токах полемики запускалась работа могучего, ныне ушедшего в последнюю тень существа.

Гефтеровское видение с о б ы т и я – одно из могущественнейших изменений, которое он произвел в русском уме, – допускает реальность возникновения древности (несимулируемой, нестилизованной классической древности) в исчерпанном до пустоты, выморочном пространстве современного. Если верить Гефтеру, Россию, подобно прошлому, нельзя "отыскать" – с ней можно встретиться, и открытое будущее вас обоих зависит от исхода встречи.

Гефтер начинал не как историк, но как комментатор свершившихся фактов – добросовестный, правда, но то вообще было время добросовестных служак и трудяг, среди них Гефтер неразличим. Он начал с честных цитат, подчеркиваний и пометок на архивных полях, с выписок, с маргиналий – и как-то незаметно соскользнул в основной текст русской культуры. В са-амую его середку, где "прошлое – предстоит". Я думаю, он не заметил, когда это произошло, – не тогда ли, когда его собственные тексты стали вызывать отчаянье любого редактора?

Нет сомнения, Гефтер делает чье-то дело. Этот писока праздный марает по листу русской классики, давно темному для прочих. Старик все пишет – готовый отбросить перо для беседы с досужим гостем (близкому и отказать проще). Он не "пишет истории", это История ему почему-то пишет.

Где выживает традиция, когда люди отворачиваются от нее (не станем спорить, из-за каких причин, и не будем судить о вине...)? Ведь она реальна лишь в миг передачи, в ритме возобновления. И "на минутку" забыв прошлое, к нему уже не вернешься.

Когда же по прошествии времени выходит, что традиция суща, зночит, кто-то продолжил дело, плотя за продолжение – жизнью но срыве в бессмыслицу, в преувеличенность, в ерунду...

М. ГЕФТЕР

Человеку уже не с кем или почти не с кем говорить. Он перетаскивает все в личную память, как муравей хворостинку, – и там, в расползающемся на пальцах веществе частного быта (в безбытной России-то!) мастерит мировую и национальную историю. Ее орбитальный спасательный модуль – в масштабе комнаты и авторучки. Там, в этом убогом и кем только не презираемом месте продолжается основной труд русской классики – набывание истории.

Поставлена задача выжить, но только вместе со всеми, живым – в сонме "живых мертвых". Задача не имеет функционального смысла и, по-видимости, прикладного характера. Она нерешаема. Но ее нерешаемость и поддерживает ток в питательном элементе модели.

Возобновлять национальную традицию з а н а ц и ю – не растить лимонное деревце в прихожей: горизонты интерферируют, коренные темы сдваиваются со злобой дня, исторические козусы переживаются с живостью сплетни и анекдота, а "великие спутники", живые мертвые обретают современных двойников-пародистов (и Гефтер переживает за проступки иных близких паршивцев, как зо пушкинский мандраж у Вревского погосто!). Словам душно звучать, телефона сторонятся, в частной беседе не розвернешься, и некогда – все спешат, спешат... И вот слова начинают чересчур много значить в тесном кругу опасно беседующих граждан ("тесных друзей", по графу Киселеву).

Нарастает личная тяга сбыться, неутолимая ни в рамках биографии и политики, ни историко-культурной привязкой – ни иными (достойными!) видами стилизации. Отсюда вкус к прошлому, ведь прошлое это не "бывшее", а именно то из бывшего, что с б ы л о с ь.

Отсюда – в о л я жить в реальнасти воскрешенной традиции – жить русским.

Но имеет ли выход так вазобновляемая традиция? Позволяет ли гефтеровская форма работы продолжить ее с полуфразы? Едва ли. Симптом этого – трудность наследования. Гефтер ушел, не оставив школы, где в класс готова ввалиться толпа учеников, гремя стульями, рассесться по местам, и учебник – у верхнего края парты (признаемся – к этому статусу русской истории и культуры мы мечтаем вернуться, до и о чем большем может мечтать испалненная, уверенная в себе традиция?). Можно ли теперь сымитировать "гефтеристику"?

...Есть некромантический ужас посмертно приводимых в движение слов учителя, нехотя стающих в насильственные ряды и союзы, пащелкивоя хитиновыми суставчиками. Жалкий и страшный кадавр "шкалы" там, где самим учителем для нее не отведено место (последний из примеров – Льва Гумилева); – та, чего надо избежать ради Гефтеро.

М.Я. остовлял без присмотра немало могущих слов. Еще при жизни его иные из них были сворованы, наибалее известна "суверенизация": как иначе Гефтер дорассуждался до Президентского совета, и за что бы заслужил от суверенизоторов кладбищенский венок (смешливый М.Я. легче нас отбрил бы могильный сарказм Шута).

Я не знаю пока, кто распутает эти письмена "устного ума" – это не "дискурс", работать в нем, не будучи самим Гефтером, не имеет ни малейшего смысло. И в то же время любой из нас, кто с ним беседовал, имеет подтверждение неопровержимости русского прошлого в русском языке. Похоже, следует говорить о задаче построения "дешифратора" – но ведь и такой дешифратор обязан быть вровень самому Гефтеру.

Задача ждет своего Платона. Мы же, бывшие подле и уцелевшие, усталые, даже на Эккерманов не тянем. (Что в русском полисе эквиволентно афинской обыденности диалога? Хотя и Сократа, припоминается, звали "чемпионом пустословия").

– Здесь еще придется поискать ритм.

Не зайдет ли тут речь о д о б а в к е? Добавка – любимоя идея Гефтера, пока еще не идея – словцо. Суть добавки в привнесении в ситуацию иного элемента – альтернативного лишь по отношению к данности, к ее каркасу: сама по себе добавка, как человеческое свойство бывает вполне тривиально. Нопример, слабость. Или зависть к лучшему, к Первому. Иногда даже – сломленность! Но в ситуации безыс-

ходной, где причины опустошают следствия и "факторы" вступили в сговор, когда растлевается само вещество объективности, презренная добавка становится местом для Альтернативы. Так может быть, теперь "проблема Гефтера" нуждается в добавке?

Он оставил за собой – при бесспорности своего остатка в культуре – уклончивость формы и тайну невоплощенности, не разгадав которой мы не сумеем ни понять, ни прочитать, ни продолжить его работу. Однако и игнорировоть ее впредь невозможно, русская культура уже несет в себе "измерение Гефтера" – Гефтер, это не беллетристика по поводу культуры, не романы Эйдельмана из увлекательной жизни покойников, и не академические учительные штудии Лотмана по русской культуре. Это не логика, не "система идей". Это реализованное искусство возобновления идей, измеренных и обремененных прошлым, – игра идеи в ее родном веществе, в смертном человеке, переходящая в совместное воскрешение – прошлого и идей в рядом живущих и совместно переживающих урок людях.

Гефтер там, но где теперь это место? Поиск этого место сегодня тождествен поиску русской культуры, своей к ней отнесенности и своего в ней задания.

И последнее, странное, видимо – лишнее.

России нет, хотя она может сбыться и, пожалуй, сбудется.

Россию мы потеряли, не одну и не раз, но основная Россия нам еще предстоит: немыслимая как идея, невозможная в качестве интриги, недосягаемая ретроспективной риторикой, Россия экспериментально осуществима как реальная добавка к реальным, нерешаемым вне ее будущим мировым столкновениям.

М.Я. вернулся к работе, начатой русскими после гибели Пушкина, – и все переделал. Когда русский мир восстановится однажды в семье миров, в его прошлом, несомненно, будет "свой Гефтер". Только с а м Гефтер тогда-то и окажется – не теперь, когда Россия все еще невозможна ни как государство, ни как цивилизация и когда ее единственная реальность – "гефтеровское состояние вещества", – Гефтер будет в н е т о й России.

Этот граждонин Черемушек слишком широк для "России Мира", если даже в нее поверить. Он несколько разнообразней России.

Этот чудак-человек, мучавшийся крушением "русского" в поведении и языке и физически сведенный в могилу армадой в Чечне, где добивали русскую мечту о многокукладной, равнорозной России (от Пушкина до Ленина, Платонова, Гефтера), – нажил маневренное пространство, избыточное и для той русской цивилизоции, которую он подготавливал.

Не исключено, что этой добавки достаточно для возобновления русской цивилизации, что ее хватит на еще одну великую русскую историю. Но достаточно ли ее для жизни – и какой могла бы быть его, Гефтера, свободная жизнь? – не выяснится никогда.

4 марта 1995 г.

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ИДЕЯ И РОССИЯ

(Пролегомены к концепции современного российского либерализма)

Б. КАПУСТИН

В конце XX в. Россия вынуждена решать ту же проблему создания из мириад эгоизмов частных лиц жизнеспособного социума («проблему Гоббса»), с которой Запад столкнулся на заре Нового времени. Только при условии ее решения запускаются механизмы эффективного рынка и либеральной демократии, но какие ресурсы своего расхищенного и растраченного культурного фонда Россия может задействовать, каковы необходимые для этого политические условия? На эти вопросы стремится ответить данная работа. Стержень ее методологии — тезис: не возврат на некую «столбовую дорогу цивилизации», а решение универсальной проблемы современности неизбежно уникальными методами — повестка дня России.

© Капустин Б.Г., 1995

1. Координаты методологии

Серьезный, т. е. политически значимый, разговор об идее и о потребности общества в идее исходит из трех принципиальных посылок: а) идея способна обладать "конструктивистской" функцией в отношении действительности; б) у идеи должен быть носитель, социальный субъект, деятельность которого, ориентированная на идею, необходима обществу для того, чтобы оно могло разрешать свои противоречия или "процессировать" их, не разрушая себя; в) рассматриваемая идея может быть операциональна в отношении данного общества в своеобразии его социально-экономических и культурно-исторических обстоятельств. Каждая из этих посылок связана с интенсивными логико-методологическими и содержательно-историческими дискуссиями как общего, так и частного порядка, имея в виду под последними спор о соотносимости либерализма как идеи и России. В данном эссе нет возможности анализировать эту полемику, но я вынужден хотя бы схематически заявить мое отношение к указанным посылкам, формирующее ту систему координат, в которую укладываются последующие рассуждения. Говоря о "конструктивистской" функции идеи, я не имею в виду ничего похожего на понимание идей как "субстанции истории". Во всяком случае речь не идет о превращении продуктов мышления идеологов в движущие силы деятельности социальных групп, делающих историю. В этом смысле либеральная идея столь же бессильна создать либерально-демократическое общество, как марксизм-ленинизм не мог создать общество тоталитарно-коммунистическое.

"Конструктивистская" функция идеи проявляется иначе. В обществе может возникнуть конфликт, не поддающийся разрешению и регулированию при сохранении его участниками прежних своих социально-культурных определений. "Конструктивизм" потребной в таком случае обществу новой идеи заключается "лишь" в том, чтобы помочь сторонам конфликта найти те новые определения для себя, увидеть возможность тех новых измерений своего бытия, благодаря которым они смогли бы "процессировать" и институционализировать конфликт, с тем чтобы добиться безопасности и реализации своих интересов.

Идея функциональна по отношению к действительности в том смысле, что позволяет осуществить возникшую в последней возможность преобразования. Она конструктивна в том смысле, что реализация этой возможности не обеспечивается имманентной логикой социально-экономических процессов и требует опосредующей роли идеи. "Конструктивистская" идея как выражение возможности и проекта новой социальной целостности, как взгляд на существующие силы и интересы с этой точки зрения "трансцендентна" их наличному бытию, поскольку, пользуясь фразой Гегеля, "они остаются во власти своей непосредственности"[1]. Такая идея не может быть генерирована самими участниками конфликта, явиться **их** самосознанием. Она возникает как продукт "духовного сословия", которое – в той мере, в какой оно является "духовным", – по определению способно к интеллектуальному трансцендентированию наличного бытия. В критических ситуациях, о которых у нас идет речь, главная функция этого сословия в том и состоит, чтобы найти проекты социальной целостности, могущей быть

[1] Гегель Г.В.Ф. Философия духо. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., Мысль, 1977. С. 241.

новой формой взаимопризнания конфликтующих сил и сообщающей им новые культурные определения.

Итак, "конструктивистская" функция идеи подразумевает ее способность, во-первых, идентифицировать центральный для данного общества конфликт, не поддающийся "процессированию" без изменения социокультурных определений его участников; во-вторых, представить его обществу в качестве такового; в-третьих, обеспечить идеологические формы и формулы политической мобилизации сил для осуществления проекта новой общественной целостности. Реализация "конструктивистской" функции идеи невозможна без наличия "духовного сословия", способного выступать не только ее генератором, но и социальным деятелем. В этом случае оно является ее непосредственным носителем и субъектом ее осуществления.

Может ли в России либерализм выступить в качестве такой "конструктивистской" идеи (оставляя пока в стороне важный вопрос о том, каким он должен быть, если всерьез претендует на эту роль)? Это – центральная проблема настоящего эссе. Подступая к ней, необходимо предварительно рассмотреть те достаточно распространенные ходы мысли, которые делают ее исследование в принципе непродуктивным, независимо от того, утвердительное или отрицательное заключение оказывается его итогом.

2. Подходы к проблеме: критика методологии

Непродуктивным исследование делает в первую очередь презумпция того, что проблема состоит лишь в сопряжении России и либерализма, причем оба полагаются, в сущности, **известными**. Такой ход мысли необходимо ведет либо к тавтологии, либо к прожектерству. Известность либерализма – отождествление его с некоторой уже осуществленной теоретической и практической моделью – привязывает его к определенной сумме эмпирических обстоятельств, ассоциируемых с реализацией данной модели в конкретных условиях места и времени. Сопряжение **известного** либерализма с реальностью России способно дать лишь банальное заключение об отсутствии в ней всех или большинства из этих эмпирических обстоятельств (что бы под ними ни понималось – определенная система религиозных убеждений, "соответствующие" политические институты, развитой "средний класс" в "западном смысле этого понятия" или что-либо иное).

На таком основании возможны два идеологически противоположных, но логически идентичных вывода. Первый: Россия обладает таким социально-экономическим и политико-культурным генотипом, естественно проявляющимся и сейчас, который делает ее принципиально чуждой либерализму в целом, либерально-демократической культуре в частности и в особенности[2]. Это и есть тавтология: Россия чужда либерализму, потому что Россия по строю своего духа и плоти не либеральна.

Второй: если Россия все же может (и "должна") стать либеральной, то в ее социальной и культурной ткани необходимо воспроизвести те эмпирические обстоятельства, которые считаются (данным теоретиком) решающими для возникновения модели известного либерализма.

---

[2] Гудименко Д.В. Политическая культура России: преемственность эпох // Полис, 1994, №2. С. 156–157.

Такой подход – имплицитно и эксплицитно – определял идеологию российских реформ после 1991 года: **сформировать** ("средний") класс собственников посредством ваучеризации и других форм приватизации, **проимитировать** "соответствующие" политико-государственные институты (вспомним конституционные споры о применимости в России американской, французской и других моделей), **создать** саморегулирующуюся экономику посредством (возможно более полного) ухода из нее государства...

Парадокс такого подхода в том, что отсутствие в России искомых эмпирических обстоятельств делало невозможным указать какой-либо социальный субъект желаемых преобразований. Уповать пришлось опять же на государство, что является просто эвфемизмом бюрократии и связанных с ней клик. Причем ей – против всех свидетельств исторического и теоретического опыта последних двух веков – пришлось приписать способность не иметь своего особого частного интереса, ибо иначе становилось совсем непонятным, с какой стати ей лишать саму себя привилегированного общественного положения, создавая "ровное" конкурентное политическое и экономическое пространство. Как известно, ту же ошибку с бюрократией, на сей раз – коммунистической, совершили в свое время марксистские революционеры, понадеявшись на превращение политических функций государства в "простые административные" в ходе успешного развития государства рабочих и крестьян[3]. Вернее, такое превращение как раз произошло, но оно и явилось конкретным способом реализации частного интереса бюрократии и ее господства в условиях отечественного тоталитаризма. Такие упования на методы переделки социальной ткани и силы, якобы готовые этим заняться, есть то, что выше было названо прожектерством. Результатом практического воплощения его стало, как начали отмечать и демократически настроенные наблюдатели, не просто сращивание мафии с коррумпированным чиновничеством, а именно "строительство параллельного преступного государства"[4]. Единственным приемом уйти от прожектерской версии воспроизводства эмпирических условий осуществления модели известного либерализма в России – при сохранении убеждения в необходимости такого воспроизводства – является **полагание их способности к саморазвитию** вне зависимости от исторического контекста. Но поскольку объектом анализа выступает российский контекст, в котором саморазвитие этих условий должно обнаружить свой преобразовательный потенциал, то он – еще один парадокс – объявляется чуть ли не более благоприятным для такого саморазвития, чем западный.

В этой логике происходит утверждение, будто "во многих отношениях российская экономика сейчас либеральнее, чем западная. Именно тотальная неэффективность государственной власти создает беспрецедентные по меркам XX века возможности для утверждения либеральных ценностей и институтов". В том же ряду находятся суждения о спонтанной выработке "элементов этики честного бизнеса", о "поразительном размахе и энергии" "процесса спонтанной ценностной и инсти-

[3] Ленин В.И. Государство и революция // ПСС, Т. 33. С. 63. Энгельс. Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 292.

[4] Луговская А. Дикий лоббизм стоновится в России реольной влостью // Известия, 21 июня 1994.

туциональной перестройки" российского общества, о "высокой степени толерантности к неравенству в доходах, проявляемой сейчас общественным сознанием", о благотворной слабости у нас "государства благосостояния", которое на Западе замутило и исказило образ правильного и известного либерализма, и т.п.[5].

Главная проблема с таким подходом даже не в том, что многие суждения, образующие его "несущую конструкцию", не поддаются эмпирической верификации или погружены в не выявленную его автором интерпретационную двусмысленность, не в том, что они построены на "контрфактуальности" по отношению к западному опыту и/или его избирательном препарировании[6]. Главная проблема в том, что описываемые явления (даже если они имеют место в действительности) изображаются своего рода первичными "фактами" (наподобие позитивистского понимания "фактов" естественных наук), сертификатом первичности которых выступает характеристика их как "спонтанных". Тем самым устраняются не только требование и процедура их социологического и исторического объяснения, но и сама возможность рассмотрения их именно как "фактов" общественной жизни, т.е. в качестве продуктов определенной культуры и истории. Такой подход полностью исключает возможность анализа того вопроса, который был в **центре внимания** либеральной мысли периода образования экономических и политических структур либерального типа на Западе и который Б. Мандевиль передал классически простой формулировкой: как "сделать людей полезными друг другу"[7].

---

[5] Копелюшников Р. Российский либерализм: быть или не быть // Либерализм в России. М., Агентство "Знак", 1993. С. 15 –18.

[6] Весьма дискуссионен, к примеру, вопрос, являлся ли "средний класс" в преддверии и на заре капитолизма творцом теории и практики либерализма. Исторические примеры, покозывающие, что делал этот "класс", когда в его руках оказывалась власть, – будь то кальвиновская Женева, кромвелевская Британия или пуритонские колонии Новой Англии [в отношении последних А. де Токвиль прямо писол о "тиронических законах", которые "принимались отнюдь не принудительным путем: они принимались свободным голосованием всех зоинтересованных в них граждан" (Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., Прогресс, 1992. С. 51)], – дают мало поводов рассматривать этот класс в качестве имманентно (или даже в основном) либерального. Не лишено оснований и сделанное Дж. Сартори, исходя из истории политической мысли, заключение: "политический либерализм предшествовал коммерциализму, laissez-faire и копитализму, короче, либерализм предшествовал либеризму" (т.е. собственно экономическому либерализму) – Sortori G. The Theory of Democrocy Revisited. Port II. Chathom House, N.Y., 1987. P. 379. Изучение истории XVIII–XIX вв. приводит некоторых исследователей к мысли, что, "если бы средние клоссы окозались действительно достаточно могущественными, чтобы следовать собственным склонностям, политическая история Зоподо никогда бы не двинулась в сторону конституционной демократии" (Watkins F. The Political Tradition of the West. A study in the development of Modern Liberalism. Westport. Greenwood Press, 1982. P. 149). Что побудило (или зоставило) "средний класс" принять теорию и практику либерализма? – вот продуктивная формулировка вопроса относительно зопадного опыто, магущая быть поучительной для нас. Но, розмышляя нод ним, в любом случое нельзя игнорировать различия старого и нового "среднего клосса", класса незовисимых собственников и лиц "свободных профессий", с одной стороны, и класса "белых воротничков" – с другой, различий, существенных именно с точки зрения объективных возможностей и субъективных способностей этих двух видов "среднего клосса" быть носителем либерольных ценностей и давоть либеральную фокусировку общественному мнению и политической жизни (о розличиях между ними в донном аспекте см.: Mills C.Wright. Moss Society ond Liberal Education // C.Wright Mills. Power, Politics and People. N.Y., Ballontine Books, n.d. P. 363–364). И уж совсем обескураживает – в свете исследований К. Полани (Polanyi K. The Great Transformation. N.Y. – Toronto, Farrar & Rinehart. 1944. P. 139 и долее) и других ученых – усмотрение в "тотальной неэффективности государственной власти" фокторо, блогоприятствующего утверждению либерольных ценностей и институтов.

[7] Мондевиль Б. Босня о пчелах. М., Мысль, 1974. С. 69.

3. "Проблема Гоббса"

Ничего естественного и спонтанного в принятии частным эгоизмом (если он берется как "исходная данность" мотивации человека) этой формы взаимной полезности нет. Если рационально то, что позволяет оптимизировать средства в отношении достижения предмета моих "аппетитов", то вполне рациональным может оказаться не обмен услугами, а овладение предметом вожделений посредством насилия, обмана и других аморальных, но оптимальных в данной ситуации средств. Из примата в структуре мотивации человека устремленности к собственной пользе не выводится непосредственно ни система морали, ни та система всеобщей полезности, внутри которой только и может действовать "невидимая рука" рынка, описанная Смитом.

Это и есть та великая проблема, которую с чрезвычайной интеллектуальной выразительностью передал Т.Гоббс, – проблема перевода (канализирования, сублимации) частного эгоизма вообще в то его **особенное** проявление, которое можно назвать в самом широком смысле "экономическим интересом". Если это удается, то экономический интерес становится основой социально упорядоченной формы обменно-предпринимательской деятельности и современной рыночной экономики в целом. "Хотя количество полезных благ в этой жизни, – писал Гоббс, – можно увеличить посредством взаимных услуг, но **в гораздо большей степени это достигается благодаря господству над другими, чем благодаря сообществу с ними**; поэтому вряд ли кто-либо сомневается в том, что, **если бы не страх**, люди от рождения больше стремились бы к господству, чем к сообществу. Итак, следует признать, что происхождение многочисленных и продолжительных человеческих сообществ связано... с их взаимным страхом"[8] (выделено мной. – *Б.К.*). Итак, по Гоббсу, всеобщий и взаимный страх, а не смитовская "склонность к торговле, к обмену одного предмета на другой" является движущей силой, создающей **в конечном счете** систему всеобщей полезности и само человеческое общежитие. При каких условиях страх выступает такой силой?

Первое. Страх должен быть не просто всеобщим. Он должен иметь реальное социологическое выражение в **равенстве в страхе**. Равенство по некоторому основанию (морального достоинства, стремления к счастью и т.д.) – необходимое концептуально-методологическое условие любой либеральной теории. Поскольку для Гоббса индивид "исходно" оказывается "по ту сторону" институционально-ролевой и нравственной определенности, единственным остающимся логически возможным основанием равенства выступает равный страх. И Гоббс пишет: "Равными являются те, кто в состоянии нанести друг другу одинаковый ущерб во взаимной борьбе. А кто может причинить другим наибольшее зло, т.е. убить их, тот может быть равным им в любой борьбе. Итак, все люди от природы равны друг другу, наблюдающееся же ныне неравенство введено гражданскими законами"[9]. Возможность убить, "отменяющая" с точки зрения значения для становления общественного порядка любые физические и интеллектуальные различия между индивидами, есть ре-

[8] Гоббс Т. О гражданине // Т.Гоббс. Избр. произведения в 2-х томах. Т. 1. М., Мысль, 1964. С. 302.
[9] Там же. С. 303.

шающий фактор уравнивания, **поскольку** речь идет об индивидах **как таковых**. Однако атомизация общества никогда не бывает ни столь законченной, ни столь всеохватывающей, чтобы уничтожить все виды социальных группировок. Напротив, обычно она предполагает взаимодействие атомизированной массы, с одной стороны, и некоторых социальных формаций – с другой. Возможность вторых доминировать над первой прямо пропорциональна степени ее атомизации и степени интегрированности господствующих групп (оставляя в стороне вопрос о том, что сами условия господства над атомизированной массой усиливают или создают культурно-регрессивный характер форм интеграции элит вплоть до типологического сближения их с "кланом", "мафией" и т.п.).

Учитывая эту реальную структурированность "атомизированного" общества, возможность убить и страх не могут быть равными. Даже если они равны на уровне господствующих формаций (волна покушений на лидеров мафиозных и коммерческих структур в России свидетельствует о вероятности такого допущения), то это, следуя логике Гоббса, может привести лишь к ограниченному "общественному договору" в виде пакта элит, реально направленному против атомизированной массы, не допущенной в "договор" как не равной остальным его участникам по представляемой ею опасности. Таким образом, первое условие Гоббса, во всяком случае применительно к России, оказывается под большим сомнением.

Второе. Инструментальный анализ собственных выгод и сопряженных с ними опасностей позволяет индивиду – в принципе **каждому** индивиду – прийти к постижению универсальных нравственных законов ("естественных законов"), делающих возможным общежитие. В том и особенность этики Гоббса по сравнению с либеральными концепциями уже следующего, XVIII века, что рациональный анализ реальной (пусть взятой "идеальнотипически") ситуации конфликта интересов способен дать не частные поведенческие максимы, оптимизирующие действия индивида в ситуациях данного типа, а обязательные для исполнения, независимо от их возможного столкновения с соображениями личной выгоды, универсальные нравственные законы. Только при таком условии обеспечиваются необходимость и всеобщность регуляции поведения людей, при которых преследующему свои частные цели индивиду выгодно "сублимировать" свой эгоизм в форму всеобщей полезности. Если же эти законы не универсальны, то "не нужно думать, что по природе, т.е. согласно разуму, люди обязаны выполнять все эти законы при таком положении вещей, когда они не исполняются другими"[10].

Эта способность инструментального разума, имеющего частную выгоду своей целью и отправным пунктом, феноменальный мир – своим предметом, математическую дедукцию – своим методом обнаруживать универсальные нравственные законы, не пережила юмовско-кантовского переворота в философии. Политико-моральный смысл этого переворота в том и состоит, что из частной выгоды и ситуативно обусловленных способов ее достижения вывести универсальные нормы морали невозможно. Либо – по Юму – мораль будет "артефактом", не имеющим рационального обоснования, но могущим играть свою роль в упорядоче-

[10] Гоббс Т. Там же. С. 336–337.

нии нашего социального и психического миров благодаря нашей приверженности обычаю и традиции, произведшим этот "артефакт". Либо – по Канту – "основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но a priori исключительно в понятиях чистого разума..."[11]. Позднейшее разведение инструментального и нравственного разума сделало невозможной ту гоббсовскую онтологическую мораль, которая одновременно и отвергала антично-средневековое понимание "добра" как объективной сущности, и стремилась "естественнонаучно" вывести его из природы человека и коренящихся в ней интересов и страстей.

Третье. Исполнение естественных законов, по Гоббсу, может обеспечить только политический деспотизм. Согласно его авторитарно-деспотической концепции, государство "безнаказанно может делать все, что ему угодно", будучи "не связано гражданскими законами", обязательными для подданных, и "ни один человек не обладает чем-либо против воли того, кто наделен верховной властью". При этом государственный контроль над поведением и умонастроениями людей предполагает не просто цензуру в обычном ее понимании (как "законы против заблуждений"), но именно право различения добра и зла, в котором должно быть категорически отказано отдельным гражданам[12]. Эта концепция обстоятельно рассмотрена в историко-философской литературе при всем различии взглядов на нее (и в свете ее – на всю политическую философию Гоббса)[13]. Нас же, учитывая контекст российских дискуссий о либерализме, интересует лишь ответ на вопрос: почему гоббсовская концепция государства с необходимостью оказывается авторитарно-деспотической? Примечательно, что Гоббс не только был знаком (странно было бы предположить обратное) с идеей "смешанного правления" (тогдашней политико-социологической моделью разделения властей), но специально анализировал ее и пришел к выводу не просто о ее "непрактичности", но (самое важное!) о том, что, "если бы было возможно такое государственное устройство, оно тем не менее ничуть не

---

[11] Кант И. Основы метафизики нравственности // И.Кант. Сач. в 6-ти тамах. Т. 4, Ч. 1. М., Мысль, 1965. С. 223.

[12] Гоббс Т. Там же. С. 350–351, 369–370, 377 и др.

[13] Нередко на основании такой концепции государства Габбсу вообще отказывают в принадлежности к пантеону либеральных мыслителей. Например, для Хайека Гоббс является просто автором одной из "тоталитарно-позитивистских концепций" (Hayek F.A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas. L. Routledge & Kegan Paul, 1978. P. 158). Гораздо более глубоким, улавливающим динамику и напряженность мысли Габбса, представляется суждение одного из крупнейших "гоббсоведов" консервативной ориентации М. Оакешотта: "Действительно... не будучи сам либералам, Гоббс заключал в себе больше филасафии либерализма, чем большинства ее патентованных защитников" (Oakeshatt M. Habbes on Civil Associatian. Oxford. Basil Blackwell, 1975. P. 63). В самам деле, Гоббс па меньшей мере "дуалистичен" в этом отношении, предлагая откровенно либеральную, если не либертарную, канцепцию таго, что связано с бытием человека как частного лица, собственника, максимизатора субъективной палезности, и в то же время крайне авторитарную канцепцию политическаго бытия индивида. Когда же эти линии рассуждения пересекаются в некоторой мыслительной экстремальной ситуации, Гоббс однозначна атдает предпочтение первой из них: палитические обязательства индивида по отношению к государству условны, и они простираются лишь до требования пожертвовать жизнью ради государства, ибо высший смысл существования последнего заключается в обеспечении сохранности жизни, а потому данное требование недействительна. Габбс вообще делает новаторский (во многом даже па отношению к позднейшей либеральной традиции) вывод о том, что "мужество" не является гражданскай добродетелью, и государство не вправе требовать от подданных обладания ею (См.: Гоббс Т. Там же. С. 261–262).

способствовало бы увеличению свободы граждан"[14]. Почему? Говоря кратко, потому что максимально возможную свободу индивидов как **частных лиц** (калькуляторов собственной выгоды и оптимизаторов средств) в состоянии дать именно авторитарное государство, а никакой **иной свободы**, т.е. свободы индивидов в каком-то ином их качестве, по Гоббсу, нет и не может быть, ибо индивид есть **только** частное лицо. Разница между Гоббсом и Локком (и далее – Гегелем, Токвилем...) заключается не в знании или незнании институциональных механизмов разделения властей, не в признании или непризнании того, что **всякая власть** "берет свое начало от власти **народа**"[15] и он вправе (путем избрания) конституировать ее, а в том, способны или нет члены (подданные) государства **быть народом**, когда власть конституирована, образовывать то единство в многообразии, формировать ту общую волю, в рамках которого и благодаря которой создаются процедуры урегулирования конфликтов эгоизмов и их всех – со всеобщими условиями существования общежития как такового. Если такое единство и такая воля возможны, то "правительство" есть и должно быть их отражением (хотя бы в принципе), и тогда либерально-демократическое устройство обретает смысл механизмов такого отражения. Если нет, то отражать нечего, и тогда "правительство" получает смысл не просто "воплощения" единства и общей воли, но буквально порождающего и поддерживающего их начала. Либерально-демократические механизмы в таком случае не имеют смысла или приобретают смысл совсем другой, чем тот, который предполагает концепция "отражения"[16].

Исток гоббсовского авторитаризма вовсе не в том, что большинство людей, "желая непосредственной выгоды, меньше всего способно соблюдать вышеизложенные законы (естественные. – *Б.К.*), хотя бы они и были известны им"[17]. Этим Гоббс фиксирует лишь то, что знание должного само по себе не создает у индивида никакого нового качества – он остается тем же эгоистичным частным лицом. Знание должного как знание способа стратегического обеспечения собственного частного интереса может привести лишь к согласию на учреждение органа такого обеспечения. Но, подчеркивает Гоббс, "для сохранения мира

---

[14] Гоббс Т. Там же. С. 356.

[15] Там же. С. 357–358.

[16] Какой именно смысл, это и раскрывают современные теории "элитарной демократии", отвергающие "классическую доктрину" демократии XVIII века именно на том основании, что вместо "народа", способного формировать свою волю и делегировать власть, есть лишь "толпа", не способная ни к чему подобному; вместо "общей воли", долженствующей быть атраженнай правительством, имеется лишь "общественное мнение", характеризующееся почти беспредельной манипулируемостью; вместо граждан – частные лица, озабоченные лишь своей выгодой и дегенерирующие, как талько они вступают в сферу политики, до уравня первобытнаго примитива. Поэтому смысл либерально-демократических институтов сводится именно к процедуре конкурентного образования властвующей на данный период группы, чта и означает: **"демократия есть правление политиков", при котором "избиратели не решают вопросы"** (Schumpeter J.A. Capitalism, Socialism and Democracy. N.Y., Harper Colophon Boaks, 1976. P. 242, 253, 257, 260, 263–264, 285, 282). Это и есть **современное** описание механики осуществления того же, о чем гаворил Гоббс, т.е. создания "народом" верховной власти, в отношении котарой он тут же становится абсолютно бессильным, распадаясь на "толпу" частных лиц, свободно (в рамках допустимого) преследующих свои особые интересы. Если западная действительнасть не вполне отвечает этой картине, то лишь по той причине, что там имеется некоторая эмпирическая данность, не выводимая из посылки частнога интереса, о чем речь пойдет ниже.

[17] Гоббс Т. Там же. С. 336.

среди людей требуется не только согласие, но и единство". Люди же, поскольку они как частные лица "в высшей степени тяготятся общественными делами" и не просто различают "общее благо" и "частное", но вообще "почти никогда не считают за благо то, что не дает преимущества его владельцу и не возвышает его владельца над другими", к такому единству не способны. Они остаются массой, не становясь народом, а масса не может иметь общей воли[18]. Вернее, они становятся народом "на миг" – в желании иметь обеспечивающий их стратегические интересы орган, но не в воле быть таким высшим органом. Это есть то различие желания, предмет которого находится за пределами досягаемости для наших сил, и воли, созидающей искомый предмет, которое сделал Гегель, противопоставляя гражданина и частное лицо в их отношении к государственности и нравственному строю общества: для последнего остается только "желать реализации моральной идеи, но не стремиться к ней в воле (то, чего можно желать, чаять, человек не может совершить сам, он ждет, что это будет достигнуто без его содействия)"[19]. Исполнение "естественных законов" при желании, но без содействия частных лиц и достигается авторитарной властью, признаваемой легитимной именно потому, что она обеспечивает всеобщие наипервейшие необходимые условия самого существования частных лиц и реализации их интересов. Она обслуживает их, подавляя малейшую попытку к политической самодеятельности. Она обеспечивает частнохозяйственную свободу, уничтожая свободу нравственную и политическую.

Гоббс делает великое открытие. Оно заключается в том, что частное лицо и частный интерес для того, чтобы иметь возможность быть в действительности (т.е. в условиях общежития), должны стать либо **чем-то бóльшим,** либо **чем-то меньшим**, чем просто частное лицо и частный интерес. Быть просто частным лицом – значит быть погруженным в состояние "войны всех против всех", которое, в сущности, есть небытие всех, которое невозможно как социальное бытие. Гоббсовское частное лицо не может стать бóльшим, чем частное лицо, т.е. гражданином, который так или иначе делает общее благо своим интересом (будучи **античным** гражданином) или возводит свой интерес к общему, продуцируемому политико-нравственным дискурсом членов данного общества (гражданин **Нового времени**). Невозможность стать гражданином "задана" уже тем, что равенство устанавливается как равенство в страхе, а не в свободе (на чем стояла античная гражданская традиция), а также тем, что "открытие" "естественных законов" есть результат гносеологического индивидуального акта, а не совместной политической практики, которая только и способна производить гражданское измерение существования человека и групп людей.

Значит, остается только другой путь – сделать частное лицо **рабом**, точнее, политическим рабом, обладающим свободой частнохозяйственной деятельности. И Гоббс делает этот решающий шаг. Вопреки всей классической традиции, исходившей из того, что государство – это дело только свободных, тогда как удел раба – быть в сфере частного, он настаивает на "опровержении мнения тех, кто считает, что господин

[18] Том же. С. 344, 345, 347.
[19] Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии // Г.В.Ф.Гегель. Работы разных лет в 2-х томах Т. 1. М., Мысль, 1970. С. 189–190.

и его рабы не могут образовать государство". Аналитически, т.е. с точки зрения структуры и содержания отношения подчинения, "гражданин" у Гоббса совпадает с понятием "подданный" и тождествен "рабу". Различия между ними – только в характере господствующего лица: юридическое, "фиктивное" в первом случае и физическое, но также и юридическое – во втором. "В том-то и состоит различие между свободным гражданином и рабом, – пишет Гоббс, – что свободный гражданин служит только государству, а раб – еще и одному из граждан. **Всякая иная свобода** есть освобождение от законов государства и **свойственна только властителям**" (выделено мной. – *Б.К.*) [20]. В свете сказанного нужно уяснить приведенное выше и кажущееся парадоксальным суждение Гоббса о том, что "смешанное правление" никак не способствовало бы увеличению свободы граждан. Я думаю, следуя Гоббсу, эту мысль можно сформулировать и решительнее: деспотизм обеспечивает бóльшую свободу, чем "смешанное правление", из-за чего тезис о том, что "верховная власть не может быть по праву уничтожена решением тех людей, соглашением которых она была установлена"[21], предстает не только "велением разума", но и практической целесообразностью.

Дело в том, что частные лица **как частные лица** могут искать свободу только как способ реализации своих выгод, что подразумевает подчинение им других людей в качестве средств достижения выгод. "Когда же частные граждане, т.е. подданные, требуют свободы, – пишет Гоббс, – они подразумевают под этим именем не свободу, а господство"[22]. Свобода частных лиц **за рамками частнохозяйственной свободы** превращает людей в "рабов рабов" (т.е. именно в рабов, подчиненных и другим гражданам, и государству), тогда как авторитарное государство – во всяком случае, в идеале, в пределе – делает всех просто своими рабами. Оно освобождает от двойного закабаления, выравнивая и **демократизируя** степень рабства путем лишения **всех** политической свободы.

Интеллектуальный опыт Гоббса однозначно свидетельствует только об одном: ни теоретически, ни практически нельзя построить жизнеспособное общежитие людей, если они концептуально берутся и в действительности являются только частными лицами[23]. Указанные концепту-

---

[20] Гоббс Т. Там же. С 365, 363.

[21] Там же. С. 354.

[22] Там же. С. 367.

[23] Как и почему этот интеллектуальный опыт мог быть и был проигнорирован определенным и в некоторые исторические периоды доминирующим течением либеральной мысли, – особый и сложный вопрос, ответ на который в данной работе можно наметить только эскизно. **Теоретически** уход от "проблемы Гоббса" оказался связон с пересмотром понимания как природы человека, так и природы общества. В отношении первой ключевую роль сыграло различение и разведение инструментального и нравственного разума, о чем уже шла речь ранее, вернее – в рамках рассматриваемого течения либеральной мысли – сведение разума к собственно инструментальному. Если у Гоббса своеобразная "онтологичность морали" выражалась в том, что инструментальный разум, движимый эгоистическим частным интересом, необходимым и "естественнонаучным" образом открывал в себе самом универсальные нравственные "естественные законы", то уже у Юма "разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им". Он "сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акто воли" и "никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководящей роли" (Юм Д. Трактат о человеческой природе. // Д.Юм. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., Мысль, 1965. С. 554–556).

У самого Юма "аффекты" кок "первичная данность" антропологии и социологии еще не натурализуются (во всяком случое, не биологизируются), как то происходит в дальнейшем. Однако он уже делает решающий шаг к тому, чтобы рассматривать, во-первых, "базис" человеческого поведения

альные трудности Гоббса в рассмотрении социализации частного лица (в модальности "раба") свидетельствуют также о том, что логика этой социализации в принципе не дедуцируема из антропологических посылок о человеке как субъекте эгоистических аппетитов, хотя именно такое понимание его должно быть отправным пунктом политико-философской теории современности. В эту дедукцию должна вмешаться

и общественной жизни как нечто доразумное или внеразумное; во-вторых, сам разум и его "артефакты" (прежде всего политику) как нечто именно "надстроечное", отражающее и обслуживающее "базис". Здесь происходит кардинальный разрыв с классической (античной) концепцией политики, согласно которой государство первично именно потому, что оно есть такая форма организации действительности, которая, с одной стороны, построена на **специфически человеческих** свойствах – речи (т.е. коллективного дискурса) и разумной нравственности (т.е. способности воспринимать и розличать добро и зло, справедливость и несправедливость), а с другой стороны, государство есть единственная форма, в которой эти специфические человеческие свойства воспроизводятся и развиваются. Поэтому, по Аристотелю, существо, не составляющее элемент государства, есть "либо животное, либо божество" (изложенное выше понимание полиса см.: Аристотель. Политика. Кн.1 (А) // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., Мысль, 1965. С. 378–380). Гоббсовская концепция политики, очень во многом отличная от аристотелевской и даже противоположная ей, сохраняет тот момент классики, что образование человеческого общежития необходимо опосредуется **разумно-нравственным актом** (т.е. "общественным договором"), в котором и только в котором масса благодаря ему на миг становится "народом".

Дальнейшее пост-юмовское развитие рассматриваемой линии либерализма пошло по пути натурализации "базиса" человеческого поведения и общественной жизни, т.е. дерзновенной попытки конструировать **животное общежитие** или общежитие людей **как** животных, differentia specifica которых **не** определяется принадлежностью к речевой (дискурсивной) и нравственной общности. Соответственно родикально изменилось и само панимание природы человека. Если для Аристотеля (и классической традиции вообще) природа человека или любого "объекта" есть **высшее состояние** зрелости и полноты реализации сущностно-специфических его свойств, "какое получается при завершении его развития" (Аристотель. Там же. С. 378) (у человека это именно дискурсивно-нравственные свойства), то в рамках рассматриваемой линии либерализма природа человека начинает ассоциироваться с "исходными" и низшими детерминантами поведения человека и его "дочеловеческим" состоянием, т.е. в первую очередь с физиологическими потребностями и стимулами. В этой логике И. Бентаму, к примеру, было принципиально важно отстаивать тезис, что труд человека не может иметь какой-либо другой **цели**, кроме приобретения богатства и сохранения своего существования, что единственная эмоция, которую труд способен вызывать, – отвращение, а потому **"любовь к труду** есть противоречие в понятии" (Jeremy Bentham's Economic Writings. Ed. by W.Stark. Vol.3 L., The Royal Economic Society. George Allen & Unwin, 1954. P. 428, 427). Труд как универсальный способ человеческой деятельности (а он предстает таковой, поскольку у Бентама уже не проводится характерное для античности различение "делания" и "деятельности") является **человеческим** трудом лишь по средствам (обеспечиваемым "разумом-рабом"), а не по целям и не по своей природе (в аристотелевском ее понимании).

Но в таком случае открывается возможность подлинно новаторского понимания и природы общества. Если человек движим в сущности и в основном дочеловеческими потребностями и побуждениями, то и способ взаимодействия людей можно рассмотреть как нечто в сущности и в основном дочеловеческое, т.е. по модели взаимодействия элементов органической жизни вообще, для которой специфически человеческие свойства не являются необходимыми и конституирующими. Ярко и наглядно такое понимание человеческого общежития выступает в полемике Г.Спенсера с Платоном и тем же Гоббсом (что для нашей темы любопытно само по себе). Спенсер критикует этих мыслителей как раз за то, что они уподобляют устройство общества "способностям человеческого ума" (соответствие триад "разум–воля–страсти" и "правители–воины–работники" в первом случае и человеческому телу (Левиафан) – во втором). Социолог XIX века усматривает "главные ошибки" своих философских предшественников в том, что "оба мыслителя принимают своей исходной точкой положение, что организация общество может быть сравнима не с **организацией живого тела вообще**, но с организацией живого человеческого тела в особенности. Нет никоих данных такого положения... Это просто одна из тех фонтазий, которые обыкновенно являются примешанными к истинам, открываемым на первых ступенях мышления. Еще ошибочнее оказываются эти панятия в том отношении, что они принимают общество за искусственное построение" (Спенсер Г. Социольный организм // Г.Спенсер. Опыты научные, политические и философские. Ч.1. СПб., А.О. Издатель, 1899. С. 148–149. Выделено мной. – *Б.К.*). "Искусственность", противопоставляемая здесь "нотурольности" и "органичности" и есть та опосредующе фундаментальноя роль нравственной разумности и речевой дискурсивности (хотя бы) в образовании человеческого общежития, без которой последнее не мыслилось ни онтичной классикой, ни Гоббсом, но которая для ведущего социолога викторионской эпохи – уже просто "фантазия".

некоторая эмпирика, даже общие контуры которой не были прояснены Гоббсом (как и почти всеми позднейшими его критиками эпохи Просвещения). К рассмотрению контуров такой эмпирики мы и перейдем сейчас.

4. Экспериментальность либерализма

Вмешательство эмпирики, необходимое для создания либерально-демократического порядка (по существу – любого вида сообщества людей), превращает это в эксперимент. Его смысл – направленный поиск (методом проб и ошибок) политико-государственного устройства, способного поддерживать и динамически воспроизводить те параметры опытным путем сложившейся социальной ситуации, благодаря которым решается центральная общелиберальная задача – социализация частного лица и частного интереса при обеспечении их максимально возможной и минимально гарантированной свободы.

Идея эксперимента, разумеется, сама по себе – не ответ на вопрос о том, быть ли и каким быть либерализму в данной стране и какой быть данной стране, если она стремится быть либеральной. Но эта идея и мужество следовать ей – те условия, без которых конструктивный ответ на поставленные вопросы невозможен. В том-то и дело, что эксперимент есть такая связь **двух неизвестных** – либерализма и переустраивающегося общества – в контексте конкретно исторической ситуации, благодаря которой (связи) оба они как парные категории начинают определяться через устанавливающееся экспериментально соответствие друг другу. Не либеральная традиция сама по себе дает определение искомого либерализма, не традиция данной страны сама по себе определяет то, какой она может быть. Обе эти традиции, несомненно, входят как посылки в экспериментально и практически выстраиваемый "силлогизм", заключение которого, содержащее их лишь в "снятом" виде, призвано дать ответ, как и в какой модальности может произойти сочетание либерализма и данного общества. Но в любом случае это будет эксперимент с решением "проблемы Гоббса".

Едва ли будет преувеличением сказать, что каждый крупный прорыв либерализма, создававший общество с великой исторической судьбой и задававший тему целой эпохе, был экспериментом, с той или иной степенью отчетливости осознававшимся в качестве такового его ведущими творцами и участниками.

Таким экспериментом, несомненно, была английская "славная революция" и последующее развитие британской государственности. Нужно слишком буквально или слишком ангажированно по отношению к антиметафизической полемичности Э.Берка воспринимать его толкование "славной революции" как стремления **"сохранить все**, чем мы обладаем как наследством наших предков"[24] (т.е. как революции против "революционного нововводительства" предыдущего периода), чтобы упустить его собственную приверженность экспериментальному методу и отслеживание им – в тех же "Размышлениях о революции во Франции" – использования этого метода в практике британского государственно-политического развития.

Что иное, как не эксперимент – обнаружение, отбор в пластах национальной культуры и селективное развитие того, что "никогда не бы-

[24] Берн Э. Размышления о революции во Франции. М., Рудомино, 1993. С. 51.

вает полностью новым" и **потому** подлежит "усовершенствованию", и того, что "никогда полностью не устаревает" и **потому** должно быть "сохранено"? Сами эти формулировки Берка лишаются какого-либо смысла, если все это "усовершенствуемое" и "сохраняемое" не отличается от того, что должно быть оставлено позади как не поддающееся "усовершенствованию" и "сохранению". Разве не результатом новаторского эксперимента стало нахождение удивительной формулы, соединяющей то, что **традиционно** считалось исключающим друг друга, – "сохранять и одновременно реформировать"? Разве чем-либо, кроме эксперимента (другое дело, удался он в этой части или нет), можно решить то противоречие, которое фиксирует Берк в современной либеральной политии: с одной стороны, "святость" принципа частной собственности, охрана которой – "первое изначальное обязательство гражданского общества", а с другой – недопустимость "торгашеского духа" в законодательстве и овладения властью "денежными воротилами" и "буржуа", т.е. именно того, в чем Берк видит одну из самых отвратительных черт революционного режима во Франции?[25]

Интенсивное осознание экспериментальности либерального начинания государственно-политического обустройства независимой Америки характерно для ее "отцов-основателей" (как убедительно показывает А.Шлезингер, эта традиция в тех или иных формах сохраняется в политической мысли и практике США вплоть до наших дней[26]). Против "республиканского эксперимента" – пороки, ассоциируемые с природой человека и являющиеся выражением того эгоизма "ненасытных аппетитов", который составляет смысл "проблемы Гоббса". Против и весь предыдущий мировой опыт республиканского устройства, демонстрирующий невозможность вырваться из круга, в котором любой эксперимент свободы неизменно завершается коррупцией и распадом. Но из всего этого следует лишь решимость, по выражению Генри Адамса, "поспорить с опытом древности", решимость провести "эксперимент, к которому по меньшей мере склоняют чувства, облагораживающие природу человека. Увы! Делают ли его невозможным пороки?"[27]. Это – размышления Дж. Вашингтона. Попыткой дать практический ответ на этот вопрос и стала та новаторская для своей эпохи разработка принципов государственного строительства и социального устройства, которую осуществили авторы "Федералиста" и другие творцы американской республики.

Способен ли российский либерализм к собственному эксперименту? Очевидно одно: пытаясь имитировать то, что упрощенно понимается под "западной моделью", он ведет себя не "по-западному". Российский либерализм должен стать радикально "западническим", обретая мужество, во-первых, на свой эксперимент, во-вторых, на осознание "проблемы Гоббса" во всем ее драматизме и сложности. России сегодня недоступны те средства, с помощью которых эта проблема была решена в иных исторических и культурных ситуациях. Специфика России – не в "потусторонности" **содержания** ее проблем, с которыми в свое вре-

---

[25] Том же С. 52, 120, 95, 130–131.

[26] Шлезингер А.М. Циклы американской истории. М., Прогресс, 1992. Гл.1.

[27] Washington G. The Farewell Address // Famous American Speeches. Ed. by St. H.Benedict. N.Y., Wiley, 1965. P. 28.

мя сталкивался Запад, а в том, что наша страна вынуждена идти по самому острому краю той же, в сущности, проблематики становления либерально-демократического строя, но без страховочных средств и амортизаторов, которыми располагали многие общества Запада. Можно сказать, что Россия приступила к осуществлению теории становления этого строя в ее чистом и предельном виде, освобожденном от тех "сопутствующих обстоятельств", которые скрывались на Западе под именами локковского "закона природы", смитовских "нравственных чувств", мандевилевского "изобретения" "начатков морали" или "общей воли" Руссо. В том и суть дела, и необходимость эксперимента, что в России обнаружилось отсутствие всех или почти всех условий, которые позволяли на Западе в свое время канализировать освобожденное стремление к максимизации частной выгоды в экономический интерес, создающий систему всеобщей полезности, причем сделать это не (преимущественно) авторитарно-деспотическими методами.

Данную проблему в более строгих понятиях политической науки можно выразить, используя (с определенными модификациями) известную иерархическую схему уровней принятия решений Д.Истона[28]. Такими уровнями являются: а) решения относительно того, кто "мы" есть (определение культурно-этической идентичности, гражданства, принадлежности к государству в его территориальных и социально-культурных границах); б) решения относительно правил, процедур и прав (определение конституции и институциональной структуры "режима"); в) решения относительно распределения ресурсов (прежде всего власти и экономических благ). Эти уровни преимущественно "задействуют" соответствующие "качества" человека: а) добродетели и честь, б) разум, в) интерес.

Обычно данные уровни соединены однонаправленной и каузальной связью от "а" к "в", причем они имеют различные исторические ритмы развития – от столетий на первом уровне до годов и даже месяцев на третьем. Эта разность ритмов вместе с указанным видом каузальности обусловливают то, что – опять же обычно – игра интересов, влияющая на схемы распределения ресурсов, укладывается в матрицу конституционного порядка, выступающего для нее как данность, а последний опирается на устойчивость культурных идентичностей и этических норм.

В свете этого можно сказать, что проблема России (повторяется ли она еще в каком-либо посттоталитарном обществе?) заключается в разрушении устойчивых форм на всех трех уровнях одновременно и соответственно в разрушении обычной схемы связи между ними (в общем плане блестящий анализ данной проблемы был предложен Клаусом Оффе[29]). Как можно строить конституционный порядок, "по определению" обязательный для соблюдения безотносительно к тому, как это влияет на достижение частной выгоды, если заранее известно, каким будет такое влияние, и если частные интересы могут блокировать установление или обязательность соблюдения конституционного порядка? В то же время как строить конституционный порядок, если не ясно, кто такие "мы" и что такое "Россия", если опять же известно, какое влияние

---

[28] Easton D. A System Analysis of Politicol Life. N.Y. Wiley, 1965. Chopters 10–13.

[29] Offe Claus. Capitalism by Democratic Design? // Social Research. Vol. 58, № 4, Winter 1991. P. 871.

на те или иные интересы окажет то или иное определение "нас" и "России"?

Это и есть та экстремальная ситуация, когда частный эгоистический интерес выступает единственным реальным "исходным фактом" для любого плана действий, когда все регулирующие и направляющие его социальные связи и морально-политические обязательства в решающей мере (т.е. мере, значимой для общественной самоорганизации) как бы "приостановлены" и "свернуты", когда нужно **всерьез** воспринять то, что давно утверждал экономический либерализм, а именно: "любая группа людей всецело руководствуется своим пониманием того, **что** есть ее интерес в самом узком и самом эгоистическом смысле слова "интерес", и никогда – каким-либо учетом интереса народа"[30]. Но при этом **нельзя**, как делал тот же экономический либерализм, легко и не решая "проблему Гоббса", тут же утверждать, что "общество держится вместе только теми жертвами удовольствий, делать которые людей можно побудить: добиться этих жертв – большая трудность и великая задача правительства"[31].

Для России все это означает вынужденность осуществлять западную либеральную теорию настолько серьезно, как этого не делало, вероятно, ни одно западное общество. В этом – главная характеристика предстоящего России эксперимента, в большой мере даже не осознанного в качестве такового отечественными реформаторами.

5. Российский либерализм – этап "знания" Истины

Российская антитоталитарная революция, если к произошедшему и происходящему у нас приложимо данное понятие, пронизана парадоксами. Один из них, лежащий на поверхности, заключается в следующем: явление, по масштабам своего исторического значения сопоставимое разве что с Великой Французской революцией, сопровождалось удивительным интеллектуальным убожеством, отсутствием хоть сколько-нибудь оригинальных и политически эффективных идей.

Объективно либеральная направленность и настроенность массовых действий, опрокинувших советский коммунизм, которые развертывались под классическими лозунгами европейских революций прошлых веков – свободы и прав человека, равенства и народного суверенитета (что само по себе как феномен конца XX века нуждается в глубоком теоретическом объяснении), получили жалкое идеологическое выражение со стороны отечественных "властителей дум". По большому счету сам характер антитоталитарной революции должен был бы сделать неуместными дальнейшие разговоры о чуждости российского менталитета либеральной идее. Однако отечественная интеллигенция и прежде всего ее "властители дум" оказались вопиюще неадекватными в политическом и идейном отношениях развернувшимся процессам. И это есть один из важных факторов того, что широкая либеральная волна опрокинулась и разбилась, не успев дать, вынести на себе институциональных, конституционно-правовых, нравственных основ нового общества. Теперь пишущая и маячащая на экранах интеллигенция пытается скрыть свою

[30] Jeremy Bentham's Economic writings... P. 429.
[31] Idem. P. 431.

историческую вину рассуждениями об "объективности" и даже благотворности нынешней деидеологизации и деполитизации огромного большинства россиян. Это – интеллигенция, выдавшая сама себе "белый билет" в отношении своей прямой профессиональной, не говоря уж о гражданской, обязанности – теоретического познания того не решенного антитоталитарной революцией противоречия, которое надорвало либеральную волну, и выработки идейных средств, способных служить политической мобилизации во имя его решения. Не идеология не нужна России – функциональная потребность в ней с точки зрения обеспечения политически эффективного действия велика, как никогда. России не нужна интеллигенция, не способная удовлетворить эту потребность и прячущая свое бессилие за словесами о неготовности народа к либерально-демократическим порядкам и холуйскими призывами нового авторитаризма.

Чем же характеризовалось идейное выражение либеральной волны в канун и в ходе антитоталитарной революции? Оставляя в стороне критическую часть, т.е. разоблачение тоталитаризма и развенчание марксизма (в чем с прагматической точки зрения либеральная интеллигенция весьма преуспела при слабости, а порой и гротескности теоретического содержания такой критики), формирующаяся либеральная идеология строилась вокруг трех ключевых представлений, в тех или иных формах и мерах рационализируемых авторами. Данные представления в своей взаимосвязи образовывали своеобразный код этой идеологии.

Первое из них – "философско-историческое" – заключалось в том, что исход из коммунизма означает не что иное, как преодоление "особливости", навязанной России большевизмом, и становление ее такой, "как все", т.е., согласно афоризму Л.Баткина, превращение ее в "одну из "западных стран", "возвращение на большак мировой цивилизации"[32]. Ничего особенного, кроме слома коммунистического режима, а тем более оригинального для этого делать не нужно. Нужно просто позволить стране развиваться по "общим естественноисторическим законам", которые сами сделают свое дело[33]. Этот синтез позитивистского эволюционизма XIX века с "естественноисторизмом" марксизма обусловил вульгарный прогрессизм и имитационный характер доминировавшей формы российского либерализма. Все это сделало невозможным тот дух эксперимента, о котором говорилось выше[34].

Второе представление – "экономическое" – необходимо связано с первым. Поскольку, как полагают, "естественноисторические" законы демонстрируются прежде всего Западом, постольку напрашивается вывод, что они являются, во-первых, в своей сущности экономическими,

---

[32] Баткин Л. Как не повредить обустройству России? // Октябрь, 1991, №4. С. 158.

[33] Штенберг Б., Твардовская В. Завершился ли диалог в "Диалоге" // Коммунист, 1990. №18. С. 87.

[34] У некоторых идеологов отечественного либерализма принципиальная установка на банальность выражалась с большим пафосом и приобретала значение едва ли не главного их методологического достоинства. Так, Л.Пияшева писала: "Никакой оригинальной теории, никакого нового экономического закона и изобретенного мной "авторского" рецепта перехода к рынку я не предлагаю. Моя программа – апробированный историей и выдержавший проверку на дееспособность добротный "английский" путь к "благосостоянию народов" – путь классического рыночного либерализма" (Пияшева Л. Реформа // Октябрь, 1991, №1. С. 157). Разумеется, при этом нет даже отзвука дискуссий о политических, институциональных, нравственных условиях осуществления этого "пути", об этических посылках той же смитовской теории "богатства народов".

во-вторых, универсальными. В том и другом – квинтэссенция вульгарного "экономизма". Проблема не в том, что его приверженцы вообще не видят "этнографического" и исторического своеобразия России. Но оно признается ими лишь в качестве фактора, корректирующего или "искажающего" **проявления** этих законов. Однако действительный вопрос заключается в другом: **что** – в культуре, общественной нравственности, институциональной организации общества и т.д. – вообще позволяет этим законам представать в качестве "естественноисторических"? Или, говоря языком Л.Альтюссера, **что** делает экономику как определенную институциональную сферу общества "доминирующим" **и** "детерминирующим" моментом в структурной организации социумов **известного типа**?[35]

Как бы ни относиться к концепции Альтюссера и его сторонников, а также к ходу колоссальной дискуссии, порожденной ею, ясно одно: тезис об универсальности и "базисности" в России продемонстрированных Западом экономических законов требует **доказательства**, что в России имеются те же (или аналогичные им по своему эффекту) нравственно-культурно-институциональные факторы, которые на Западе сделали экономику "базисной" сферой, а ее законы – "естественно-историческими". Если же доказать это невозможно, а формирование такой организации, в которой экономические законы выступают "естественно-историческими", остается целью, то главный упор реформаторских усилий должен быть сделан как раз на создание, развитие, укрепление таких нравственно-культурно-институциональных факторов, делающих цель достижимой.

Однако подобные рассуждения оказались абсолютно чужды идеологии российского либерального реформаторства, построенного именно на вульгарном "экономизме". Уже после удара выборов 12 декабря, разрабатывая свой "новый (!) курс", Е.Гайдар как о позитиве своей прошлой деятельности писал: "Идеология реформы, которую мы начали в 1991 г., строилась на том, чтобы поднять страну не за счет напряжения всей мускулатуры государства, а как раз наоборот – благодаря расслаблению государственной узды, свертыванию государственных структур. Отход государства должен освободить пространство для органического развития экономики"[36].

Трудно понять концептуально, но легко понять идеологически, почему вопрос о "напряжении мускулатуры государства" рассматривается **только в отношении экономики**, тогда как он должен был бы рассматриваться в отношении того, **что** может ее (как экономику "западного типа") создать и запустить, почему из ничто (отход государства) само собой должно возникнуть нечто (органическое развитие) и чем **логически** такое умозаключение отличается от осмеянного нашими доморощенными "демократами" пролетарского припева "кто был ничем, тот станет всем". Но этот вопрос остается совершенно риторическим, покуда сохраняется та парадигма отечественного либерального реформаторства, которую в свое время с потрясающей простотой выразил министр и видный член первой гайдаровской "команды" П.Авен: "Нет особых

[35] Althusser L. For Marx. L. Penguin. 1969. P. 255; Althusser L. and Balibar E. Reading Capital. L., New Left Books, 1970. P. 220–224.
[36] Гайдар Е. Новый курс // Известия, 10 февраля 1994. С. 4.

стран. С точки зрения экономиста, если экономика – это наука со своими законами, все страны в плане стабилизации о-ди-на-ко-вы"[37]. Стабилизации **чего** – осталось за кадром.

Третье представление – "структурно-социологическое" и (как следствие и сторона того же) "политико-идеологическое". Схематично его можно выразить следующим образом: если "естественноисторическим" законам не мешать, то, сами собой формируя рынок, они тем самым (поскольку они "базисны") будут создавать "соответствующую" социальную структуру общества. Структура (ибо законы универсально о-дина-ко-вы) окажется в принципе ("со временем") схожей с социальной структурой западных обществ. Поскольку же эти общества являются демократическими, таковой будет и Россия. Это и есть линейно-однонаправленная каузальная связь экономических и политических изменений, легшая в основу практического курса реформ и сделавшая экономику (несколько парадоксально с точки зрения установки на "уход" и "свертывание" государства) абсолютным приоритетом государственной деятельности.

Связь же изложенного "структурно-социологического" представления с "политико-идеологическим" заключается в следующем. Если "естественноисторические" законы действуют автоматически и спонтанно, и, главное, им не мешать, то роль идеологии (как в лучшем случае излишней с точки зрения их действия, а в худшем – искажающей его) должна быть минимизирована и в идеале совсем упразднена. Блестящее, хотя и деревянно-прямолинейное выражение этой связи дал видный петербургский социолог и знаток общественного мнения Л.Кесельман буквально за сутки до выборов 12 декабря (во что даже трудно поверить) в статье под характерным названием "Страна брошена? Да. В нормальную жизнь": "Идеологическое" обеспечение реформ – это просто прилавки магазинов, начиная с Елисеевского и кончая самой окраинной торговой точкой, а не измышления журналистов..."[38]

Нужно сказать, что не все "властители дум" в рассматриваемый период разделяли простодушное представление о линейной связи рыночных и демократических изменений. Некоторые из них полагали, что переход от тоталитаризма к демократии будет необходимым образом опосредован **авторитаризмом**, главной функцией которого окажется именно формирование рынка[39]. Примечательно, что к схожему выводу все более определенно склонялись и **практики** рыночной реформы, далекие от отвлеченных политологических размышлений[40].

В связи с нашей темой эта точка зрения интересна лишь в трех отношениях – как раз тех, которые не были эксплицированы ее выразителями: а) осуществимость "авторитарного проекта" в реальных социокультурных условиях современной России; б) ее противоположность

---

[37] Независимая газета, 27 марта 1992.

[38] Известия, 11 декабря 1993. С. 4.

[39] Пожалуй, наиболее известным и получившим широкий резонанс представлением данной точки зрения стало выступление И.Клямкина и А.Миграняна "Нужна "железная рука"?" (Нужна "железная рука"? // Литературная газета, 16 августа 1989).

[40] Одним из ранних и ярких примеров таких рассуждений стало заключение Е. Котовой о необходимости авторитарного лидера для проведения "правильной" (!), т.е. "капиталообразующей", приватизации, который "станет на единственно возможный путь ускорения этого по природе своей жесткого и несправедливого процесса, а именно на путь неизбежного подавления недовольство народа..." (Независимая газета, 27 марта 1992).

сущности "либерального проекта" и его базовой методологии; в) необоснованность того, что авторитарный режим, паки он возможен, **должен** будет "работать" на рыночную реформу.

Первое. Описанный создателями данной концепции авторитарный режим может "по определению" иметь основанием своей легитимности только собственную эффективность по внедрению рыночных начал (если бы рынок – в рамках данного подхода – не противоречил другим основаниям легитимности и, прежде всего, восприятию справедливости, то режиму вообще нет надобности быть авторитарным). Рыночное основание легитимности, дабы обеспечивать хоть какую-то стабильность режима, должно быть способным оттеснять на второй план общественного внимания или вообще снимать с публичной "повестки дня" другие вопросы, порождающие дискуссии и конфликты. Именно для такого режима в высшей мере актуальной становится деполитизация и деидеологизация общественной жизни, та политическая максима, которую сформулировал М.Фридмен относительно любого общества с "базисной" (структурообразующей) ролью экономики: "Чем меньше тем, по которым требуется согласие, тем больше вероятность согласия при сохранении свободного общества"[41].

Но проблема в том, что такой подход предполагает локализацию конфликтности, замыкание общественной дискуссии на уровне распределения ресурсов и абстрагирование от уровней определения, кто есть "мы" и каковы базисные процедуры жизнедеятельности этого "мы" (о чем речь шла выше). Однако для России сейчас такое абстрагирование совершенно невозможно. Элитарные попытки абстрагироваться от всего этого путем искусственного введения базисных процедур методами пактов об "общественном согласии" неизбежно неадекватны ситуации, поскольку эти процедуры тут же становятся предметом торга с позиций тех же частных интересов (что уже наглядно продемонстрировали В.Жириновский и другие). Меж тем неопределенность на уровне идентичности "мы" и базисных процедур делает невозможной легитимацию режима через его эффективность в отношении рынка: он просто не может действовать эффективно в рыночной реформе, пока сохраняется указанная неопределенность.

Это означает, что, даже стремясь к авторитарному решению проблемы рыночной реформы (а такое стремление само под вопросом), режим, обнаруживая впечатляющую "способность оставаться", не может авторитарно институционализироваться. Используя классическую формулировку Х.Линца (созданную на латиноамериканском материале), можно сказать, что возникает "авторитарная ситуация", но не авторитарный режим, что совсем не одно и то же[42]. "Железная рука" для России оказывается маловероятной, **если** ее дело – формирование рынка. Но это еще не говорит о невероятности **другой** "железной руки", не ищущей легитимности в эффективном проведении рыночной реформы.

Второе. Представление о ключевой роли авторитарного режима в формировании и "запуске" рынка не только противоречит самим основам либерального мировоззрения, но выбивает из его рук полемическое

[41] Friedman M. Capitalism and Freedom. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962. P. 24.
[42] Linz J.J. The Future of the Authoritarian Situation // Authoritarian Brazil. Ed. by A.Stephan. New Haven. Yale Univ. Press, 1973.

оружие, использованное им ранее против марксизма и любых концепций "сознательно-плановой" организации общественной жизни. Ведь для либерализма – и прежде всего для экономического либерализма, который идеологически доминировал в России в рассматриваемый период, – рынок есть "по определению" (Хайека, Мизеса, Фридмена и т.д.) **спонтанно** сложившийся порядок. Как прекрасно выразил эту мысль Хайек в своей Нобелевской речи, "если человек не собирается принести своими усилиями улучшить социальный порядок больше вреда, чем пользы, ему нужно осознать, что для этого... он не может приобрести полное знание, которое позволило бы овладеть событиями". Он может не "формовать результаты, как ремесленник формует изделие, но скорее способствовать росту, создавая соответствующую среду, так же, как это делает садовник со своими растениями"[43]. Возможность авторитарного режима "формовать" рынок (скажем, **производить** посредством ваучеризации собственников) предполагает обладание им такими знаниями и методами деятельности, в которых было принципиально отказано коммунистическому (и любому другому) государству. Если принципиальность такого отказа устраняется и ими все же можно так или иначе овладеть, то критика коммунизма смещается в совершенно другую плоскость, в которой преимущество либерализма отнюдь не очевидно. В этом случае вполне допустимо (вновь!) рассуждать о провале **данной** попытки коммунизма, предполагая возможность более совершенной новой попытки, т.е. выдвигать альтернативой ленинизму и сталинизму не либерализм, а "демократический социализм".

Исходя из этого (интуитивно или осознанно), либеральные оппоненты отечественных "авторитаристов" попытались эклектически соединить и принципиальный тезис о спонтанности рыночно-экономического развития, и представление об инициативно-реформаторской роли государства. Последняя была категорически необходима (еще один парадокс) как раз по идеологическим причинам: ведь острие либеральной критики советского тоталитаризма было направлено именно на то, что он в результате полного огосударствления общества уничтожил все социальные субъекты, способные к самодеятельности (в том числе и экономической). Поэтому **никаких** субъектов реформ – по крайней мере на начальном ее этапе, – кроме того же государства, нельзя себе и представить[44].

В итоге получилось (в варианте Баткина) следующее: "Создать новую экономику тяжко, но все же легче, чем думают многие, потому что **требуется не столько "создавать" ее, сколько разрешить.** Но для этого действительно необходим **очень мощный, радикальный государственный стартовый толчок**, а для этого – **сильная власть**... Однако почему демократическая власть не может быть сильной?"[45] (выделено мной. – *Б.К.*).

---

[43] Hayek F.A. Op. cit., P. 34.

[44] Разумеется, само по себе видение советского общества как тоталитарного монолита, живущего по законам централизованного планирования, является убогой мифологемой, впрочем вошедшей в стратегический арсенал отечественного либерализма.

[45] Баткин Л. Мертвый хватает живого // Литературная газета, 20 сентября 1989.

Зачем нужно мощно (да и вообще как-либо) толкать то, что для (само) развития нуждается лишь в разрешении? Почему для простого разрешения нужна сильная (демократическая или иная) власть? Возможно, она нужна для того, чтобы сломить сопротивление некоторых сил, мощных настолько, что они способны заглушить "естественное" развитие рыночных начал даже в условиях полученного ими разрешения? Но тогда что "естественного" в таком развитии, если оно прямо обусловлено социально-политическими обстоятельствами, причем независимыми от государства, которое предполагается приверженным поддержке и защите рынка? Разве не необходимостью слома такого сопротивления объясняли роль "железной руки" при переходе к рынку наши "авторитаристы"?

Единственная логически допустимая возможность отстоять демократическую перспективу при переходе к рынку – выявить наличие достаточно мощных общественных групп, поддерживающих такую стратегию реформ. Но, во-первых, как было сказано, постулаты идеологической критики тоталитаризма заставляют отрицать их наличие. Во-вторых, откуда вообще они могут появиться на начальном этапе реформ? Из тех самых "низовых демократических сил", которые, как пишет Баткин, "только что... появились словно из-под земли, зеленые, пока еще слабые..."?[46] Но, с одной стороны, они действительно слишком слабые, чтобы справиться со структурированными силами сопротивления переходу к рынку. С другой стороны, почему эти "низовые силы" должны быть обязательно "прорыночными", а не демократическими и анти- или хотя бы "нерыночными"? Почему они не могут демонстрировать именно то сочетание ориентаций, которое было характерно для основной части "низового движения" на Западе в XIX веке и из-за которого самые прорыночные либералы там и тогда до последнего отстаивали имущественный и прочие избирательные цензы, откровенно направленные **против** участия демократических "низов" в политической жизни?[47]

Кроме того, что и как нужно сделать для того, чтобы эти зеленые движенческие ростки, даже если их не раздавит каток рыночной реформы, как это реально произошло в России, могли бы перейти в состояние дееспособных политических формаций, реально влияющих на принятие общественно значимых решений? Ничего спонтанного тут нет и не бывало никогда. Что же касается расхожих в российском либерализме установок на деполитизацию и деидеологизацию масс при комически-неадекватном понимании условий и силовых полей реальной об-

---

[46] Там же.

[47] Вообще удивительно, насколько отечественные либералы нечувствительны к высокой напряженности в отношениях между либерализмом и демократией, к необходимости политического поиска форм их "стыковки", форм, которые оказываются всегда достаточно деликатными (что отнюдь не означает ненужности такого поиска). Мы не говорим уже о том, что некоторые виды либерализма, как, например, утилитаризм, в своей нравственной и методологической сердцевине чужды и индивидуализму, и демократическому плюрализму. Из примеров классического анализа этого вопроса укажу лишь на фундаментальный труд Дж.Роулса: Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge (Mass.). The Belknap Press, 1971. P. 29–31, Chapter 1, № 5, 6; Chapter 3, № 30).

щественной борьбы, то все это в прямом смысле **контрпродуктивно** для решения данной задачи.

Наконец, последнее. Либеральные оппоненты "авторитаристов" исходили из того, что "в стране нет таких достаточно влиятельных социальных слоев, которые были бы кровно заинтересованы в авторитарной модели и готовы немедленно послужить массовой опорой для "вождя"[48]. Разве что старый госпартаппарат, еще влиятельный, но уже дряхлый. Осилить его "естественно" растущим рыночно-демократическим силам представлялось вполне реальным делом. Шел 1989 год. В 1994 году В.Жириновский точно указал на такой слой, точно наименовал его и точно выразил его программу. Это – "молодые волки"[49]. Они выросли именно "естественно-спонтанным" путем, как о том мечталось российским либералам, пройдя путь от мелкой фарцовки до солидных фирм. Они – никак не "пролетарская партия". Они за такой размах приватизации всего и всея – вплоть до природных ресурсов и основных средств производства, – какой превосходит даже фантазии "обвальной приватизации" самых патентованных либералов. Причем все это – в самом капиталистическом варианте ("есть деньги – подходи, покупай завод..."), а не с "народолюбивой" чубайсовской стыдливостью. Да, они за внешнюю экспансию, однако не ради мистического державного величия, а по самым прагматическим обывательским мотивам частного интереса, на который такую ставку делал российский либерализм, но который **реально** экономически рыночными методами еще долго удовлетворить будет нельзя, учитывая неизбежные и долгие тяготы "переходного периода", а это сделать нужно, если он и **только он**, этот самый частный интерес, кладется в фундамент легитимации режима. Да, они за распределительные функции государства, за гарантированную подкормку обездоленных, имеющую явный смысл корпоративного патронажа. Но это опять же – лишь реалистический учет необходимого условия предотвращения смуты для формирования власти частного капитала в кризисной России, о котором мало и столь поверхностно думали наши мечтательные патентованные либералы. Они за сохранение мощного, но подконтрольного им чиновничества, ибо – и это еще один момент реализма – они понимают, что без такого союзника авторитарно-корпоративный, но базирующийся на рынке и частной собственности строй не создать.

Здесь и коренится ответ на третий вопрос, который хотелось затронуть в связи с аргументами отечественных "авторитаристов". Оппоненты спрашивали их: почему вообще авторитарный режим (паки такой возможен) должен "работать" на рыночную реформу? Ни человеческие качества, ни, что важнее, социально-сословные характеристики того "материала", из которого он реально строится в начале переходного периода, отнюдь не делали такое долженствование самоочевидным. Апелляция к доброй и просвещенной воле благодетельного автократа как вариант ответа выглядела совсем уж наивной.

---

[48] Баткин Л. Мертвый хватает живого // Литературная газета, 20 сентября 1989.
[49] Жириновский В. О собирательной роли России и молодых волках // Известия, 23 апреля 1994.

Жириновский и этой проблеме нашел убедительное решение. Действительно, "аппарат" не должен и не будет создавать рынок (а будет в лучшем случае симулировать такое "созидание") до тех пор, пока из процесса общественного (экономического, культурного, нравственного, институционального) разложения не выкристаллизуется такая **сила бизнеса**, которая, стремясь к собственному привилегированному положению, будет готова обеспечить "аппарату", в качестве союзника по выстраиванию новой системы, стабильное и тоже привилегированное положение. То, что это будет авторитарно-корпоративная **и в то же время** рыночная система, может удивлять лишь отечественных либералов и уж совсем ортодоксальных либертарианцев. Конечно, это будет рынок совсем не "равных возможностей", а существенно иерархический – вплоть до разных правил игры на разных его этажах и институционально закрепленных возможностей угнетения высшими иерархическими порядками низших. Это будет рынок не "свободной конкуренции", а выражено олигополистический с доминированием симбиотических форм власти и собственности[50]. Абстрактно говоря, эффективность такого рынка – с точки зрения обеспечения технологического прогресса или мировой конкурентоспособности продукции с высокой долей добавленной стоимости, – конечно, очень сомнительна. Но абстрактная эффективность – предмет размышлений наукообразных экономистов. С точки же зрения **конкретной эффективности**, отвечающей на вопрос "эффективность для кого?", данная конструкция обещает быть весьма эффективной.

"Жириновское решение" проблемы рыночной реформы не должно восприниматься отечественными либералами как очередной "незаконный" эксперимент. Оно есть естественное (без кавычек) следствие действия этих самых "естественноисторических" законов именно потому, что любой рынок, хоть чем-то похожий на "свободный", есть продукт не экономических процессов самих по себе, а социальных процессов, т.е. результат определенной расстановки и борьбы общественных сил.

Не нужно быть большим знатоком экономической теории, чтобы принять вывод Е.Бем-Баверка (или соответствующие заключения Й.Шумпетера, К.Маркса, Дж.М.Кейнса и др.) о том, что "свобода действий" капиталистического предприятия ходом его развития "превращается во власть и господство", разрушающие "равновесие частного хозяйственного порядка" (в нашем случае – не позволяющие ему вооб-

[50] Занимательный сюжет для размышлений может дать вопрос о том, не является ли формирование подобной дуальной модели общественной организации своего рода мировой тенденцией, имеющей, разумеется, специфические черты в своих воплощениях в центрах и на периферии мировой хозяйственно-политической системы. Что касается центров, к которым Россия социально-экономически не относится, то П.Розанваллон, в частности, считает, что если не будет найдена жизнеспособная альтернатива кейнсианству и неолиберализму, то можно предвидеть возникновение "ублюдочного общества, в котором усиливающиеся рыночные механизмы будут сосуществовать с жесткими этатистскими формами и ростом избирательного социального корпоративизма. Такое общество будет основываться на множестве дуализмов, порождая как (социальные) блокировки, так и новые виды несправедливости. Оно окажется социально невыносимым и экономически неэффективным" (Rosanvallon P. The Decline of Social Visibility // Civil Society and the State. New European Perspectives. Ed. by J.Keane. L.–N.Y., Verso, 1988. P. 216–220).

ще сложиться), так что "учение о свободе оказывается неприменимым..."[51] Не требуется большой искушенности в логике деятельности частного капитала, чтобы понять: монополистическая позиция всегда предпочтительнее с точки зрения максимизации выгоды, и к ней будут стремиться **любыми** средствами, поскольку издержки, связанные с таким стремлением, не перевешивают ожидаемые выигрыши. Сращивание с властью с этой точки зрения было и остается идеальной ситуацией для частного капитала, поскольку такая цель лежит для него в горизонте достижимости. Не обязательно быть "верным марксистом", чтобы оценить глубину мысли Маркса о том, что имманентные законы капитала, **дабы быть действительными**, должны быть **навязаны** ему как "внешняя необходимость"[52]. Это навязывание и достигается прежде всего как исход социально-политической борьбы при определенном соотношении сил, о чем свидетельствует, в частности, история всего антимонополистического законодательства на Западе, начиная с американского закона Шермана конца прошлого века[53]. Но схожие в **логическом плане** свидетельства можно почерпнуть и из эпохи демонтажа меркантилистской системы, и из эпохи "первоначального накопления"... Здесь и выясняется неприятная для отечественных либералов вещь: Жириновский в действительности и относительно действительности есть то, что они есть в фантазии и относительно фантазии. Жириновский, как и они, верен эконом-либеральной логике частного интереса, но в отличие от них не фантазирует, будто этот интерес (уже) есть экономический интерес. Они не видят и не понимают проблемы превращения частного интереса в производительный экономический интерес. Для Жириновского вообще не существует этой проблемы. Он берет российскую действительность, как она сложилась спонтанно и "естественно", и соответственно действует. Тут-то и выясняется: национал-либерализм Жириновского во всех его уродливо-гротескных формах есть единственное реальное воплощение фантазий эконом-либерализма. Последний либо живет, но "по Жириновскому", либо мечтает, но в исполнении бывших "властителей дум". Третьего, оказывается, не дано. Или так: третье может быть найдено, если российскую действительность экономический либерализм и его политическая теория описывают неточно, причем не только как наличное состояние, но именно как тенденцию и перспективу движения. Если это так, то политике Жириновского можно найти демократическую альтернативу. В противном случае это очень маловероятно. Результаты выборов 12 декабря поставили данный вопрос ребром. Либеральная публика (политические практики и идеологи) испытали шок. Они начали думать, кое-что пересматривать, но обдумывают не тот вопрос, который был сформулирован выше.

---

[51] Бем-Баверк Е. Основы теории ценности хозяйственных ценностей // Австрийская школа в политической экономии. М., Экономика, 1992. С. 482.

[52] Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., 2-е изд. Т. 46, Ч. II. С. 276.

[53] Подробнее см.: Капустин Б.Г. Крах иллюзий, или Драма борьбы // Рабочий класс и современный мир, 1990, №3. С. 25–26.

6. Российский либерализм – этап поиска Идеи

Вскоре после 12 декабря, по свежим следам которого Е.Гайдар, несмотря на утешения симпатизирующих комментаторов и публицистов, имел мужество заключить: "...выборы мы проиграли"[54], в российский либерализм ворвалась тема, которая до того в лучшем случае едва обозначалась на его далекой периферии. Она быстро получила разные вариации, но суть их была одна – срочно нужна Идея.

Самокритика либерализма в части идеологической (самокритика в области экономической, социальной и т.д. особая тема, но примечательно, что, поскольку в этих областях прежние подходы рассматривались как в основном правильные, главный упор был сделан именно на идеологическое направление) выявила следующие ключевые моменты, объясняющие, с точки зрения либералов, декабрьское фиаско.

Первое. Как выразила эту мысль М.Салье, "отсутствие этического наполнения в деятельности правительства Гайдара и соответственно в программе правительственного блока "Выбор России" – одна из самых главных, если не главная ошибка этого блока, как, впрочем, и всех других блоков, так или иначе причислявших себя к демократическим". Это означает, что либералы не смогли заполнить "духовный вакуум", образовавшийся после падения коммунизма и его идеологии. Лозунг "Наша цель – свободный рынок" бессилен решить эту проблему. Необходима идея, в центре которой человек, а не рынок[55].

Второе. Политически эффективная идеология не может быть построена на потребительских ценностях. Дело не только в том, что в обнищавшей России они воспринимаются массами, по выражению Гайдара, как "издевательство"[56] (вспомним по контрасту более ранние соображения либералов об "идеологии магазинных прилавков"). Не менее важно (или более важно?), что такие ценности не могут сплотить, мобилизовать, развить деятельную волю слоев, в принципе поддерживающих курс реформ, побудить их отвергнуть, возможно, выгодные с точки зрения ближайших интересов требования "бюрократических лоббистов". Меж тем в условиях происходящей борьбы "мобилизовать... волю россиян абсолютно необходимо"[57]. Третье. Опираясь на частные интересы, оказывается, в современной России вообще нельзя проводить государственную политику. Вероятно, самый последовательный российский монетарист Б.Федоров, став депутатом Госдумы, обнаружил: "Граждан России нет... есть только граждане ВПК, АПК, Метровагонмаша и иже с ними (видимо, и МММ, Хопер-инвеста, Олби-дипломата... – *Б.К.*). Никто не хочет особенно конфликтовать; защита России от развала в прямом и любом другом смысле не является актуальной"[58].

По этим причинам российский либерализм как-то вдруг озаботился ранее совершенно чуждыми ему проблемами "сверхидеи", "новой мощ-

---

[54] Гайдар Е. Это решение – чисто политическое. // Известия, 20 января 1994. С. 6.
[55] Салье М. Катастрофа либеральных принципов. // Независимая газета, 24 марта 1994. С. 5.
[56] Гайдар Е. Фашизм и бюрократия. // Сегодня, 15 июня 1994.
[57] Гайдар Е. Новый курс. // Известия, 10 февраля 1994. С. 4.
[58] Федоров Б. Какое государство в суверенной России? // Известия, 15 июня 1994. С. 2.

ной интегрирующей идеи", "мощной социальной, политической воли" и т.п. Без решения этих проблем "остановить Жириновского" (и коммунистов) уже не представлялось возможным.

В опасениях "постдекабрьских" российских либералов авторитарного исхода рыночных реформ можно угадать эмпирическое нащупывание "проблемы Гоббса", а в их рассуждениях о необходимости мощной мобилизующей идеи – апелляцию к гражданственности, увязывающей частный интерес с общественным. Все это могло бы привести российский либерализм к фундаментальному для него открытию, обусловливающему пересмотр стратегии реформ: рынок – не спонтанно возникающая и не базисная реальность общественной жизни; сам он определяется и делается возможным благодаря некоторым социокультурным порядкам. Культурно-исторический и структурно-аналитический подходы соотносятся не так, что первый отмечает уникальные черты отдельной страны, лишь накладывающие своеобразие на проявление тех "аналогий между различными странами на сходных этапах их развития", которые обнаруживает второй подход, в силу чего он имеет приоритет как инструмент познания и выработки политического курса[59]. Напротив, культурно-исторический подход призван раскрыть **общую закономерность** обусловленности становления рыночного порядка социокультурными факторами, а затем обнаружить специфику их содержания и/или способов их возникновения в той или иной стране.

В отношении Запада, поскольку его опыт не только в воззрениях отечественных либералов, но и, так сказать, "объективно" чрезвычайно важен для России, это означало бы понять, как минимум, следующее.

Во-первых, нужно было бы понять роль в образовании современного рынка той "социальной моральности", которую Ф.Хирш считал "подструктурой экономического индивидуализма", видя в ней "наследие докапиталистического и доиндустриального прошлого"[60]. Наличие и действенность такой "социальной моральности" (при всех фактических нарушениях ее) и позволяли Локку приходить к выводам о том, что "личная польза каждого человека не является основанием закона природы" (но это не означает их несовместимости), что "нравственность действия не зависит от пользы, но польза является результатом нравственности"[61], т.е. делать те заключения, которые уже для раннего утилитаризма просто невозможны. Во-вторых, следовало бы уяснить, в чем специфика основных социокультурных типов людей в эпоху формиро-

---

[59] Подробнее см.: Ослунд А. Шоковая терапия. М., Республика, 1994. С. 43 и далее.

[60] Hirsh F. Social Limits to Growth. Cambridge (Mass.). Harvard Univ. Press, 1976. P.117–118. Если Ф. Хирш и прав в том, что дальнейшее развитие капитализма размывает ценностную систему, лежащую в основе "социальной моральности", и это делает "капиталистические экономики более трудными для управления", то следует иметь в виду, что в них уже сложилась благодаря еще (тогда) нерастраченному наследию эффективная институциональная структура рыночного и политического порядка, способная достаточно долгое время действовать "по инерции". Думаю, именно эту ситуацию – размывания наследия "социальной моральности" **при** достаточно эффективном "инерционном" функционировании институциональной структуры – и отражают подобные ослундовской трактовки связи культурно-исторического и структурно-аналитического подходов.

[61] Локк Дж. Опыты о законе природы. // Дж.Локк. Соч. в 3-х томах. Т. 3. М., Мысль, 1988. С. 48, 53.

вания институциональной структуры капиталистического рынка и какую роль они сыграли в этом процессе. Речь идет, с одной стороны, о том самостоятельном и самодеятельном производителе товаров и услуг, который выступал "модельным персонажем" раннего либерализма, носителем моральной автономии и политической независимости, обобщенный образ которого отражен в трудовой теории стоимости Локка и его категориальном определении собственности: "...Каждый человек обладает некоторой **собственностью**, заключающейся в его собственной **личности**, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что **труд** его тела и **работа** его рук по самому строгому счету принадлежат ему"[62]. О том, какое политическое значение для борьбы за свободу имел этот социокультурный тип собственника, можно судить хотя бы по сознательному выбору Т.Джефферсоном будущего Америки в качестве "аграрно-сырьевого придатка" промышленной Европы, дабы только сохранить республиканский дух народа, коренящийся в этом социокультурном типе[63]. С другой стороны, и доминировавший в рассматриваемую эпоху (по исследованиям В.Зомбарта, вплоть до конца XVIII в.) тип буржуа не мог быть даже в теоретической абстракции сведен к homo economicus и носителю формальной рациональности[64]. И вновь самим развитием капитализма эти типы были упразднены или редуцированы к маргинальности, но каркас институциональных структур и в политике, и в экономике был создан ими. В-третьих, необходимо было бы раскрыть, какую роль не только в формировании политической гражданственности, но и в институциональном развитии и системной интеграции становящегося современным общества сыграла, пользуясь терминологией Ю.Хабермаса, "буржуазная публичная сфера" кануна и эпохи Просвещения, в которой частные индивиды образовывали **публику** в результате "публичного применения своего разума"[65]. Позднейшие сужение и эрозия этой сферы, ее превращение по преимуществу в сферу производства образов для "культурного потребления" и манипуляции общественным мнением тем не менее не помешали тому, что важнейшие продукты раннелиберальной публичной сферы – идеи и принципы, сфокусированные на ценностях свободы, равенства, справедливости, – продолжают жить в институциональной организации западных обществ не только вопреки господству инструментальной рациональности, иерархизации и аккумуляции власти, но и модифицируя эти тенденции и явления, адаптируя их к условиям демократического общежития[66]. В-четвертых, необходимо

---

[62] Локк Дж. Два трактата о правлении. // Дж.Локк. Соч. в 3-х томах. Т. 3. М., Мысль, 1988. С. 277.

[63] Джефферсон Т. Заметки о штате Вирджиния. // Американские просветители. Избр. произведения в 2-х томах. Т. 2. М., Мысль, 1969. С. 75.

[64] Зомбарт В. Буржуа. Очерки по истории духовного развития современного предпринимателя. Петроград, Изд-во "Благо", 1917. С. 52 и далее.

[65] Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge (Mass.). MIT Press, 1989. P. 27.

[66] Весьма показательно, что у Э.Даунса такие нормы и институты политической жизни, как "один человек – один голос", фиксированная периодичность выборов, конституционные гарантии свободы слова и т.д., принципиально не выводятся из "базовой аксиомы" "экономической теории демократии", в качестве которой выступает "рациональное поведение, в первую очередь ориентиро-

учитывать роль таких форм ассоциации людей, как (пользуясь гегелевскими понятиями) "сословия" и "корпорации", которые не только агрегировали, выражали, отстаивали особенные совместные интересы их членов, но (и это первостепенно важно) создавали возможность гражданского политического действия, самого существования "народа" в отличие от "множества" как "бесформенной массы". Они возвышали особенный интерес до всеобщего, создавали дух, в котором "содержится **непосредственное укоренение особенного во всеобщем**", причем таким образом, что само государство выступает "средством сохранения особенных целей"[67]. Одно из противоречий гегелевской теории "современного государства" состоит в том, что **эмпирически** он сам наблюдает "упразднение" корпораций (во всяком случае, в прежнем их значении и функциях) в "новейшее время", меж тем как именно для порожденных этим временем условий необходимость предоставить человеку "кроме его частной цели и деятельность всеобщую" теоретически выступает с особой настоятельностью[68].

Есть ли в нынешней России эти или адекватные им культурно-исторические предпосылки? Могут ли они чем-то быть компенсированы? Ответы на эти вопросы требуют теоретического новаторства и практического экспериментирования: необходимо обнаружить специфически российский способ осуществления определенной универсальной закономерности. И именно здесь "постдекабрьский" российский либерализм обнаруживает свою главную слабость.

В высшей мере показательным в этом отношении представляется доклад Е.Гайдара на учредительном съезде партии Демократический выбор России в июне 1994 г., который можно считать классическим проявлением "постдекабрьского" российского либерализма.

С одной стороны, Гайдар достаточно точно фиксирует центральное противоречие современного этапа российского развития: "У государства уже нет сил для того, чтобы обеспечить экономический рост (может быть, вернее сказать о социальном возрождении в целом? – *Б.К.*), у общества еще нет предпосылок для того, чтобы генерировать этот рост из себя"[69]. В числе таких важнейших отсутствующих предпосылок называются традиции правопорядка в условиях демократии, культурные традиции, "оправдывающие" отношения частной собственности, привычки к общественной самоорганизации, устойчивые социальные структуры... Каким же образом разрешить это противоречие? Что для этого нужно понять и как действовать?

С другой стороны, оказывается, ничего нового понимать не нужно. "Компоненты" возможного в России "экономического чуда", которое само есть дело вполне "технологическое", "достаточно ясны и очевидны.

ванное на эгоистические цели". Эти институты и нормы являются именно продуктами и наследием раннелиберальной "публичной сферы" par excellence и выступают той предзаданной матрицей, в которую укладывается эгоистическое поведение индивидов. Благодаря этому функционирует вся система (A.Downs. An Economic Theory of Democracy. N.Y., Harper, 1957. P. 18–19, 27, 30).

[67] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль, 1990. С. 344, 330.

[68] Там же. С. 277.

[69] Стенограмма доклада Е.Гайдара на учредительном съезде партии Демократический выбар России (июнь 1994). С. 13.

Они очень просты: стабильность национальной валюты, стабильность порядка и права, открытость экономики, низкие военные расходы, высокие частные инвестиции и т.д"[70]. Все это настолько очевидно и так давно известно, что едва ли нуждается в повторении. Остаются лишь некоторые вопросы. Почему все эти очевидности не удалось реализовать за три года после падения коммунизма, в том числе за период пребывания самого Гайдара руководителем правительства? Как связано осуществление всех этих "компонентов" с созданием тех культурно-политических предпосылок, отсутствие которых и обусловило зафиксированное Гайдаром центральное противоречие российской жизни? Самое поразительное для политического доклада – отсутствие какого-либо намека на то, **кто** (т.е. какие группы, силы, слои...) будет реализовывать эти "компоненты" или хотя бы заинтересован в такой реализации. Об этом особенно важно было бы узнать, учитывая многократно подчеркнутые Гайдаром неэффективность и недееспособность российского государства, из чего ясно: этим делом оно в любом случае (т.е. и в случае прихода к власти Демократического выбора России) заниматься просто не сможет.

Впечатляющей выглядит и стратегия действий российских либералов. Многообразным и "испытанным" приемам действий противников реформ они противопоставляют одно: просвещение народа. Гайдар заявил: "Мы можем противопоставить этому (оружию противника. – *Б.К.*) только одно – правду. Но для того, чтобы донести эту правду до российского общества... для того, чтобы она не осталась только нашей правдой, а стала правдой общества, нам нужна эффективная сильная серьезная политическая организация. Именно для этого мы и создаемся. (Аплодисменты)"[71].

Оказывается, та "мощная интегральная Идея", о которой заговорили либералы после декабря 1993 г., вовсе не мыслится обладающей конструктивистской функцией, описанной в начале данного эссе. Она вообще не мыслится социологически. Эта Идея – лишь сумма банальных очевидностей, которые нужно втолковать, используя "серьезную политическую организацию", не разумеющим своего блага россиянам.

Действительно, нельзя сказать, чтобы такая стратегия была оригинальной. Более того, ее тщательнейшим образом "обкатал" еще XVIII век, потому и названный веком Просвещения. Пожалуй, наиболее известным усилием в этом направлении была попытка Д.Дидро убедить своего воображаемого оппонента – "жестокого мыслителя" (пришедшего к выводу, что рациональный эгоизм требует лишать жизни тех, кто противится его счастью, но в то же время признать за другими право при возможности покончить с ним самим) в необходимости согласования его частной воли с "общей волей" других. Такое согласование отвечает собственным, но правильно понятым интересам самого "жестокого мыслителя". Достигается же оно (т.е. общая воля выявляется) "чистым

[70] Стенограмма доклада Е.Гайдара... С. 16.
[71] Там же. С. 25.

актом разума, который размышляет, меж тем как страсти молчат..."[72] Правда, Дидро не пришел к пониманию того, что в подобных размышлениях должна помочь "серьезная политическая организация".

Однако уже современник Дидро Ж.-Ж.Руссо выявил другую и, как представляется, более существенную слабость приведенных выше рассуждений. Дело в том, что страсти не могут молчать, даже когда размышляет разум. У Руссо тот же "жестокий мыслитель" ("независимый человек") на призыв согласовывать его частную волю с "общей волей" отвечает: "Прекрасно вижу и признаю, что это – тот принцип, с которым могу я сообразоваться; но я не вижу еще... причины, по которой я должен подчиняться этому принципу. Дело не в том, чтобы научить меня тому, что есть справедливость, дело в том, чтобы показать, какая польза для меня в том, чтобы быть справедливым". Неясно именно то, "почему его личная выгода требует, чтобы он подчинился общей воле?"[73] И это был теоретический конец Просвещения, наступивший задолго до его "практико-политического" конца. Однако Россия, как видим, и здесь исключение. Своей полемикой с Дидро Руссо показал "всего лишь": если человек руководствуется только частным интересом и (инструментальным) разумом и если моральные чувства и законы нельзя считать "врожденными" и полагаться на их "прямодействие" (а если можно, то не нужны и "наставления", и вся проблема пропадает как таковая[74]), то установить правопорядок, обеспечивающий равную свободу каждому, невозможно. Вернее, возможно, но только путем того, что человек, оставаясь частным лицом с особой волей, обретает новую ипостась своего бытия, т.е. становится гражданином, который обладает "общей волей"[75].

Описываемые Руссо способы обретения человеком этой гражданской ипостаси (т.е. сам "общественный договор" с необходимой ролью богоравного Законодателя) и методы устранения возможных сбоев в этом деле (т.е. знаменитое принуждение силой "быть свободным"[76]) всегда представлялись либералам и нереальными, и порочными в нравственно-политическом отношении. В этом они правы, но нельзя упускать следующее: Руссо пытается осмыслить ту предельную современную ситуацию, в которой недопустимо брать за "данность" и "самоочевидность" культурно-исторические предпосылки, и прежде всего нравственную "инфраструктуру" общества, обеспечивавшие избавление от "проблемы Гоббса" для таких либералов, как Локк или Смит. В таком способе **постановки проблемы** создания правопорядка свободы, но не в ее решении – релевантность Руссо для нынешней российской ситуации. Значимы и общая направленность поиска ответов – "выработка" гражданского измерения существования человека и общества, – и предуп-

---

[72] Дидро Д. Естественное право. // Д.Дидро. Избр. произв., М.–Л., Гос. изд-во худ. лит-ры, 1951. С. 348.
[73] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Опыт о форме Республики. (Первый набросок) // Ж.-Ж.Руссо. Трактаты. М., Наука, 1969. С. 308–309.
[74] Там же. С. 308.
[75] Там же. С. 313.
[76] Там же. С. 179–182, 164.

реждение: упования на просвещение, на молчание страстей при размышлениях разума иллюзорны. Какой же может быть логика поиска стратегии "выработки" гражданского измерения в подобной ситуации, если "просветительский вариант" заведомо обречен?

7. Поиск политической стратегии либерализма

Первый шаг на этом пути целесообразно сделать вместе с И.Кантом. Именно его дихотомия ноуменального и феноменального миров, "чувствуемой и усматриваемой необходимости" позволяет войти в проблематику ситуации, в которой нравственное долженствование не является не только детерминантой, но и само собой разумеющейся составляющей наблюдаемого поведения социальных действующих лиц. Ведь законы, даваемые разумом ("законы свободы"), "указывают, **что должно происходить**, хотя, быть может, никогда не происходит"[77]. Поэтому к политике, целиком находящейся в феноменальном мире, оправдан подход, общей презумпцией которого является **практическое бессилие** общей воли, имеющей свою основу в разуме.

Возможно ли в этих условиях создание общественного порядка, который бы обеспечивал правовую ("внешнюю") свободу человека? Да, отвечает Кант, если подходить к решению этого вопроса как к использованию "механизма природы" применительно к людям, а не как к делу их "морального совершенствования". Проблема хорошо устроенного государства разрешима даже для "дьяволов" (если они обладают рассудком). Для этого нужно "так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновения их личных устремлений, последние настолько **парализовали друг друга**, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений"[78]. Следовательно, суть первого шага в том, чтобы создать такую **систему равновесия** сил "дьяволов", в которой они сдерживали бы друг друга, взаимно не позволяя творить зло при преследовании собственных эгоистических интересов.

Абстрактно говоря, такое положение, если под "дьяволами" понимать в первую очередь элитные группировки, реально способные творить социальное зло, должно было бы привести к выработке ими некоторых взаимоприемлемых "правил игры" как основы упорядоченных политических процедур и правовых взаимоотношений. В терминах современного обществоведения такое действие именуется "пактом" ключевых политических акторов и рассматривается в качестве важной или даже предпочтительной формы начала процесса строительства правового и демократического государства[79]. Политический опыт свидетель-

---

[77] Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994. С. 470.

[78] Кант И. К вечному миру. // И.Кант. Соч. в 6-ти томах. Т. 6. М., Мысль, 1965. С. 285–286.

[79] Демократический эффект "пактов" никак нельзя преувеличивать. Как пишут Г.О'Доннелл и Ф. Шмиттер, "они имеют тенденцию уменьшать состязательность и конфликт (между элитами. – *Б.К.*); они стремятся ограничить ответственность перед широкой публикой; они пытаются контролировать выдвижение проблем в политическую "повестку дня"; они сознательно искажают принцип равенства граждан". Подробнее об этом см.: O'Donnell G. and Schmitter Ph.C. Transitions from Authoritarion Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies. Baltimore. The John Hopkins Univ. Press, 1986. P. 38.

ствует, что в ряде стран, расставшихся с авторитаризмом, процесс шел именно таким путем, хотя в каждом случае вставал вопрос о конкретных факторах, способствовавших склонности элитных группировок к компромиссам, стабилизации их взаимоотношений и, главное, обязательности выполнения ими достигнутых соглашений. В этом плане неоднократно отмечалась роль давления "низов", хотя в тех или иных случаях оно оказывалось контрпродуктивным. Однако ситуация в России представляется более сложной, вновь приближающейся к предельным теоретическим вариантам. Отвлекаясь от других факторов, отмечу один, имеющий здесь центральное значение.

"Пакт" подразумевает частичную "деприватизацию" государства, по крайней мере в смысле слома его узурпации частным интересом властвующей авторитарной клики или расширения круга контролирующих его интересов. Но в России превращение государства в пространство публичного действия (в отличие от того, чем оно является сейчас, а именно сферой, в которой частные интересы реализуются с помощью особо сильнодействующих средств) крайне затруднено. Одним из нежелательных следствий развала коммунистического строя было то, что власть, пользуясь выражением Х.Арендт, оказалась в руках лиц и группировок в "их частном качестве, и не было пространства, установленного для них в качестве граждан"[80]. Государство подверглось колонизации со стороны частных интересов и разделу на сферы их влияния, что уже делает невозможным институциональное разделение властей.

При таком положении само собой происходящее установление равновесия частных интересов "дьяволов" маловероятно или затянется на столь долгий срок, что распад государственности может стать необратимым. Поэтому трудно разделить оптимистическую телеологию Канта, утверждавшего, что "природа неодолимо **хочет**, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что в этом отношении не сделано, совершится в конце концов само собой, хотя и с большими трудностями"[81].

Если сама собой, в соответствии с желанием природы данная проблема неразрешима, следовательно, необходимо политическое действие. Здесь должно произойти "вторжение эмпирики" в логику либерально-демократической реформации России и ее эксперимент. Здесь же – первое обнаружение "конструктивистской" функции идеи.

"Вторжение эмпирики" необходимо потому, что **логически** равновесие частных интересов невыводимо из их взаимной борьбы. Как показал еще Руссо в полемике с Гоббсом, из "частной войны" человека с человеком логически выводятся только отношения господина и раба, но отнюдь не правителя и граждан[82]. С точки зрения этой логики равновесие частных интересов есть нечто **случайное**, возникающее в силу специфических обстоятельств. Задача в том, чтобы следствия такого случайного стечения специфических обстоятельств превратить в законо-

---

[80] Arendt H. On Revolution. N.Y., The Viking Press, 1965. P. 256.
[81] Кант И. К вечному миру... С. 286.
[82] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре... С. 323.

мерность следующего этапа общественной жизни, институционально закрепив их.

"Конструктивистская" функция идеи проявляется здесь в том, чтобы, во-первых, раскрыть возможность такого превращения и представить ее людям, прежде всего "низам", как **цель**; во-вторых, понять конкретные условия создания ситуации равновесия в данный период в данной стране (какие элитные группы и по каким вопросам ведут борьбу, каковы применяемые в ней средства и соотношение сил, как можно влиять на ход этой борьбы в целях достижения равновесия) и показать "низам" возможные методы их воздействия на положение элит во имя достижения такой формы компромисса, которая открывала бы перспективу дальнейшей демократизации; в-третьих, обеспечить идеологические механизмы политической мобилизации "низов" ради достижения указанной цели.

Экспериментальность данного предприятия заключается в том, что необходимо добиться достаточно эффективного, но не срывающегося в "бунт черни" воздействия "низов" на элитные группировки при крайне слабом развитии структур гражданского общества и, более того, их подавлении ходом происходящих экономических и (анти) культурных процессов. Экспериментальность обусловливается и другой необходимостью: сделать акции элитных группировок в сфере государственности хотя бы минимально видимыми широкой публике в условиях эффективной блокировки информационных каналов и практически полной недееспособности судебной власти, не говоря уже о фактическом отсутствии ряда ее ключевых звеньев (чего стоит хотя бы то, что ни одно крупное "дело", привлекшее общественное внимание, начиная с августовского путча и "дел" Тарасова и Фильшина и вплоть до октябрьской трагедии и обвинений в адрес А.Руцкого, не было доведено до оглашения официального вердикта).

Верно ли сказать, что неблагоприятные условия и невыводимость из существующей теории форм проведения такого эксперимента делают его заведомо обреченным? Думаю, что нет. Достоверность прогнозов базируется обычно на инерционности отслеживаемых процессов, меж тем как в данном случае речь идет как раз о творческом создании таких условий, которые нарушают и без того не слишком устоявшийся инерционный ход дел.

Разве слом коммунистических режимов давал более благоприятные обстоятельства для демократического политического действия? Разве в тот период не были новаторски придуманы и созданы альтернативные официальным каналы информации, токи по которым превращали задавленную атомизированную массу в политически дееспособный народ? Разве жалкое состояние "экономического" гражданского общества не было компенсировано тем "моральным" гражданским обществом, которое получило (пусть на непродолжительный, но политически решающий период) свои наиболее зрелые воплощения в польской "Солидарности", чешском "Гражданском форуме", литовском "Саюдисе"... Ничего этого научной теорией предусмотрено не было и **не могло быть** предусмотрено. Потому и горький упрек ей, брошенный

А.Пжеворским – "осень народов (1989 г. – *Б.К.*) явилась обескураживающим провалом политической науки"[83] – есть, конечно, верная констатация факта, но ложное обвинение в отсутствии у науки той способности, которой она в принципе не может обладать в ситуациях народотворческого процесса "смены парадигм" общественного развития. Априорный отказ от эксперимента, обосновываемый его "научно" доказываемой невозможностью, есть результат не собственно научного анализа общественной жизни (ибо он, сохраняя верность опыту истории, должен был бы по крайней мере предсказать возможность возникновения непредсказуемых ситуаций), а определенной социальной позиции и роли интеллектуалов, которые можно охарактеризовать как предательство "шанса свободы", учитывая ключевое значение интеллигенции в создании условий для эксперимента и его проведении. Речь идет о редукции интеллигенции к позиции и роли эксперта и утрате ею способа бытия социального деятеля.

Драматизм нынешней российской ситуации заключается в порочном круге, образуемом апатией и экспертными доказательствами интеллектуалов невозможности нового демократического эксперимента, тогда как его действительная невозможность обусловлена прежде всего этой апатией и редукцией ведущей части интеллектуалов к позиции и роли эксперта. Без восстановления интеллигенцией функции социального деятеля, как это она неоднократно делала в российской истории, в том числе и недавней, эксперимент не состоится.

Последующие шаги на пути к либерально-демократическому строю возможны в той мере и тогда, в какой и когда сделан первый шаг. В отличие от него они дедуцируемы теоретически и, поскольку такая дедукция должна быть ясна из всего предыдущего изложения, в данном месте можно ограничиться лишь резюмированием существа дела. Главным политическим следствием первого шага является установление равновесия сил "дьяволов". Они тем самым (вспомним Канта) парализуют друг друга. Это состояние парализации есть искомый политический кризис, но, так сказать, не "объективный", описываемый в терминах распада государственных структур, недееспособности органов управления, столкновения властвующих групп и т.д. – все это может быть безразлично для "дьяволов" или даже соответствовать их интересам. Речь идет о "субъективном" кризисе, т.е. о таком, который осознается "дьяволами" как невозможность удовлетворения их эгоизмов какими-либо способами, пока сохраняется прежняя форма их взаимоотношений. Имеются в виду не институты и законы, ибо они, будучи "приватизированы", не имеют самостоятельного значения, а та форма, в которой частные интересы выступают только как частные интересы без опосредований и выражений в чем-то ином, что позволяет так регулировать их конфликт, чтобы они могли осуществляться, а не быть парализованными.

Такой политический кризис вызывает субъективное стремление "дьяволов" изменить форму их взаимоотношений, перевести конфликт в

[83] Przeworski A. Democracy and the Market. Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1991. P.1.

иную плоскость, в которой данный частный интерес соотносился бы с некоторыми всеобщими условиями реализации частных интересов вообще, в том числе и данного. Но это и есть ответ на вопрос "независимого человека" Руссо, в чем его личная выгода, чтобы быть справедливым и подчиниться общей воле. Это и есть то самое гегелевское "непосредственное укоренение особенного во всеобщем", которое создает **гражданское** измерение человеческого существования и дает необходимую основу **праву.** Разумеется, речь идет не о той **добродетельной** классической республиканской гражданственности, которая строится на подчинении или даже подавлении частного интереса общественным благом и которую Н.Макиавелли выразил своим незабываемым афоризмом о большей озабоченности граждан "спасением отечества, чем своей души"[84]. Напротив, я имею в виду современную, либеральную гражданственность, которая делает частный интерес практически осуществимым, **поскольку** он становится чем-то бóльшим, чем только частный интерес, и обретает новую – гражданскую – ипостась соотнесенности с универсальными политическими и правовыми условиями существования общества субъективной свободы. Можно сказать, что необходимость либеральной гражданственности есть необходимость **функциональная**, вытекающая из решения задачи создать предпосылки для осуществления многообразных и конфликтных частных интересов, причем решения, альтернативного авторитарному варианту. Либеральная гражданственность исходит из неустранимости противоречия между двумя ипостасями бытия современного человека как частного лица и как гражданина. Более того, она полагает это противоречие **продуктивным** для всего общественного развития, тогда как неспособность удержать данное противоречие, подавление одной из его сторон – будь то в пользу гражданина или частного лица – ведет, хотя разными путями, к политическому авторитаризму и культурной деградации. Именно в таком понимании рассматриваемого противоречия, а отнюдь не во второстепенных по отношению к нему суждениях о "принуждении к свободе" или миссии Законодателя суть расхождений либерализма и Руссо. Для последнего достижение счастья и свободы предполагало как раз преодоление противоречия "между человеком и гражданином. Сделайте человека чем-нибудь одним, и вы сделаете его счастливым, насколько это для него возможно. Отдайте всего человека государству или же предоставьте полностью самому себе, но если вы делите его сердце на части, оно разрывается..."[85] Функциональное понимание либеральной гражданственности, включая ее институциональные и правовые воплощения, важно и в другом отношении. Можно ли о раз возникших таким образом институтах и системах права сказать, что они либерально-гражданственны "по своей природе", как бы независимо от меняющихся обстоятельств общественной жизни? Видимо, нет. Нравственная субстанция народного духа, писал Гегель, есть "обособленная от себя и

[84] Макиавелли Н. История Флоренции. М., Наука, 1987. С. 112.
[85] Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски (О счастье народа) // Ж.-Ж.Руссо. Трактаты. М., Наука, 1969. С. 429–430.

ограниченная, и ее субъективная сторона **отягощена случайностью**, представляет собой бессознательный обычай и в то же время сознание своего содержания как **существующего конкретного во времени и в отношении к внешней природе и миру**"[86] (выделено мной. – *Б.К.*).

"Нравственная субстанция" либеральной гражданственности также "отягощена случайностью". Она, собственно, и является таковой не сама по себе, а лишь исполняя описанную выше функцию по отношению к **данной** констелляции частных интересов с их определенным **данным** содержанием в их конкретных **данных** соотношениях. Если все эти данности меняются, то существующие институты и системы права могут оказаться неспособными далее исполнять эту функцию. Урок Гегеля в том, что универсальное и необходимое существует только в особенном и случайном "материале" и посредством него. Может быть, данности современных западных обществ, если в чем-то социально-политические концепции постмодернизма адекватны действительности, изменились настолько, что существующие либеральные институты утрачивают способность опосредовать частные интересы с их новым содержанием и в их новых соотношениях, и перед лицом растущей социальной фрагментации Запад столкнется с необходимостью заново (хотя опираясь на свое наследие) вырабатывать либеральную гражданственность и ее нравственную субстанцию?

"Конструктивистская" функция либеральной идеи на этапе этих завершающих шагов перехода к либерально-демократическому строю состоит в том, чтобы разработать адекватную российским условиям концепцию либеральной гражданственности и обеспечить ее общественную поддержку. Эта функция предполагает также, что будет предложен проект-схема институционального воплощения либеральной гражданственности, соответствующего особенному и "случайному" "материалу" России. На тех этапах продвижения к либерально-демократическому строю, о которых сейчас идет речь, это будет уже не "просветительство" и прожектерство, но интеллектуально-духовное удовлетворение вызревших общественных потребностей. Либеральная идея окажется уже не пустым стремлением перескочить пропасть между желанием и его предметом, а политически и социологически конкретизированной программой действий.

Пока же мы находимся в смутном времени, когда еще уместно, как хочется верить, писать хотя бы пролегомены к ней.

---

[86] Гегель Г.В.Ф. Философия духа. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., Мысль, 1977. С. 371.

МЕЖДУ ЕВРАЗИЕЙ И АЗИОПОЙ

А. КАРА-МУРЗА

Работа посвящена анализу драматической истории России на перекрестке мировых цивилизаций. В противовес концепции России как «Евразии» автор исследует феномен российской «Азиопы» — дурного синтеза цивилизаций, периодически ведущего к варваризации России. По мнению автора, опознание «Азиопы» в качестве главного источника деградации российской цивилизации позволит примирить отечественных «западников» и «почвенников», способствовать выработке либерально-консервативной программы выхода России из кризиса.

© Кара-Мурза А.А., 1995

А. КАРА-МУРЗА

Отечественная литература, посвященная теоретическому осмыслению исторических судеб страны, во многом базируется на констатации исторического своеобразия России. Парадоксальным образом эта общая доминанта наличествует у подавляющего большинства авторов вне зависимости от их идейных ориентаций или политических предпочтений. Действительно, презумпция "инаковости" занимает одинаково важное место как в почвеннических рассуждениях о "русской самобытности", так и в западнических конструкциях относительно "отсталости" России или ее фатальной "невезучести" на пути нормального развития.

Обращает, однако, на себя внимание то обстоятельство, что тема исторического своеобразия в русском самобытничестве и в русском западничестве разворачивается в двух абсолютно разных парадигмах исторического мышления. Самобытничество, как известно, настаивает на теме принципиальной цивилизационной особости России, а стало быть, попытки подражательства инокультурным образцам (в первую очередь западным) приводят лишь к искажению, опошлению и деградации культурно-цивилизационной сущности России. Западническое же мышление явно предпочитает вести разговор в стадиальной ("формационной") логике, подчеркивая "недоразвитость" (с элементами патологии) России на пути поступательного развития некоей универсальной цивилизации.

Естественно, что в этих обстоятельствах адекватное научное осмысление судьбы России во многом зависело бы от корректного аналитического совмещения цивилизационного и стадиального подходов к изучению истории страны и мира в целом. Нельзя не признать в этой связи, что длительное время суррогатной формой, подобием именно такого компромисса, примиряющего концепты "формации" и "цивилизации", служило официозное учение о "стране победившего социализма" и "авангарде человечества". Эта концепция была "цивилизационной" в том смысле, что прокламировала русскую ("советскую") исключительность. Но одновременно та же теория помещала эту "особость" на более высокой ступени универсальной общемировой формационной лестницы; концепция "реального социализма", таким образом, абсорбировала линейно-стадиальную логику западничества, развернув ее острие против самого "деградировавшего Запада".

Разумеется, это методологическое совмещение давало некоторый простор как формационным, так и цивилизационным интерпретациям истории не столько за счет стимуляции плодотворных научно-теоретических синтезов, сколько за счет расширения пространства мифотворчества. Проблема взаимодополнения аналитических возможностей категорий "формация" и "цивилизация" в таком варианте не решалась, а скорее маскировалась паранаучной импровизацией, границы которой к тому же зорко охранялись.

Когда же покровы коммунистического формационно-цивилизационного симбиоза спали, концептуальные оппоненты, ранее удерживаемые в пространстве невольного компромисса, устремились в противоположные стороны. Часть радикальных сторонников стадиального ран-

жирования обществ публично оспорила тезис о том, что реальный социализм находится выше капитализма как формации, и (в полном соответствии с линейно-стадиальной логикой) попросту переместила данный строй как минимум на две ступени вниз – в "до-капитализм". Произошла своего рода реинтеграция линейно-стадиального истолкования истории и его западноцентристской ориентации.

Среди "цивилизационщиков" же, на волне критики т.н. "тоталитаризма", возобладали те, кто открыто провозгласил, что советский коммунизм вовсе не был преображенной формой русской самобытности, а, напротив, явился результатом тотального разрушения русского цивилизационного генотипа, причем именно по западническим рецептам. Соответственно и отечественное самобытничество вновь вернулось в родное лоно чисто цивилизационного подхода.

Распад псевдосинкретических форм теоретического сознания был бы благотворным, если бы сопровождался концептуальным замещением со стороны цивилизационно-формационных синтезов, построенных на принципах корректного социального познания и плодотворной научной дискуссии. Однако в условиях "*гласности без слышимости*" (согласно Ю.Хабермасу, такое состояние общества является крайне неблагополучным) старый Большой Миф распался на несколько меньших по объему "мифов о России", к тому же жестко политизированных. Новый раунд спора самобытников и западников, во-первых, воспроизвел односторонне обособленные парадигмы их мышления, когда одни мифологизируют "отставание", а другие – "особость". А во-вторых, спор этот принял агрессивную форму беспрецедентной (ибо беспрецедентной была степень гласности) "разборки" на тему "Кто виноват?" – "*косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство*", или "*западные проекты, навязывающие России инокультурные, а потому убийственные для нее рецепты*"? Если принять эту логику спора, то в конечном счете виноватыми должны оказаться либо те, кто "*мешает стадиально подтягивать Россию кверху, до западного уровня*" (в стадиально-формационной логике западников), либо те, кто "*сбивает ее с собственного исторического пути*" (в цивилизационной логике самобытников). В результате этого нового раунда противостояния равно деградировавших западничества и самобытничества вновь мощно заработал хорошо описанный в свое время механизм "самоварваризации" русской культуры: "*Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие насильственно не выпускают прошедшего; у одних впереди пророчество, у других – воспоминания. Их работа состоит в том, чтоб мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте*" (А.И.Герцен).

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества в России должно и может быть основано на принципах взаимодополнительности и взаимосогласованности. Эту необходимую и неизбежную методологическую презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем "ответе А.С.Хомякову" И.С.Киреевский: "*Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, – но ни*

того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле ***должны предполагать что-то третье****, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал*" (выделено мной. – *А.К.*). Следовательно, продолжает Киреевский, вопрос "который из двух элементов – западный или русский – полезен теперь?" сформулирован неверно. "*Не в том дело: который из двух? но в том: какое* ***оба*** *они должны получить направление, чтобы действовать благодетельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?*"[1]

Итак, теоретическая задача объединения аналитических возможностей цивилизационного и формационного подходов осталась нерешенной, в то время как императив подобного синтеза сегодня чрезвычайно актуален, ибо как никогда актуален вопрос: каким образом провести успешную модернизацию в России (стадиальный ракурс проблемы), но модернизацию национального российского образца (цивилизационный ракурс)?

Сравнивая "вечный русский спор" о цивилизационной идентичности России с аналогичной по содержанию полемикой в других культурах, можно прийти к выводу о том, что именно экзистенциальное переживание проблемы "социального небытия России", "России как Ничто" составляет смысловой стержень русской философской и общественной мысли. И западничество, и самобытничество, по сути дела, инспирированы одной и той же проблемой социальной деградации. Для русских западников эта идея трансформируется так: Россия есть "загнивающий Восток", "царство тьмы" и войдет в цивилизацию, только став Европой. Для отечественных самобытников понятие "деградации России" прямо противоположно по содержанию: Россия погрузится в новое варварство, а затем и в "Ничто", если поддастся искушению стать Западом.

Надо добавить, что вторая, славянофильская версия всегда подпитывалась ощущением, что деградирует сам Запад: "*На Западе душа убывает*" (К.С.Аксаков); "*На Западе духовные начала вымерли*"... "*идет внутреннее омертвение людей*" (А.С.Хомяков); "*Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все королевства, католицизм и протестантизм, – вера, давно уже утраченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немыслимый, свобода, отныне невозможная...*" (Ф.И.Тютчев). В.С.Шевырев говорил о русском общении с Европой как о "*целовании с трупом*", а М.П.Погодин – о том, что блистательные плоды Европы растут из дерева, которое, если присмотреться, – "*деревянный гроб*".

Переживание культурного угасания Запада – переживание религиозное. Однако констатация русскими самобытниками "убывания души" на Западе может быть формализована и в характеристиках вполне социологических: на Западе культурно-цивилизационное созидание сменяется обществом тотального потребительства. Это – своего рода "социология деградации", образцы которой задолго до О.Шпенглера,

[1] Киреевский И.С. Полное собрание сочинений. М., 1861. С. 189.

Х.Ортеги-и-Гассета или Э.Канетти ярко продемонстрировал А.И.Герцен: "*Куда ни посмотришь, отовсюду веет варварством – снизу и сверху, из дворцов и из мастерских*"; или: "*С мещанством стираются личности... все получает значение гуртовое, оптовое, почти всем доступное... а за углом дожидается стотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наесться – это та самодержавная толпа сплоченной посредственности... которая все покупает и потому всем владеет*"; или: "*Мы довольно долго изучали хилый организм Европы – во всех слоях и везде мы находим* ***перст смерти****. Едва веришь глазам: неужели это та самая Европа, которую мы когда-то знали и любили?..*" (выделено мной. – *А.К.*).

Генезис славянофильского умонастроения точно передает В.В.Зеньковский: "*Глубокой печалью нередко полны их слова, обращенные к Западу, словно ясновидением чувства ощущают они разъедающую болезнь Запада, словно ощущают веяние смерти над ним... Запад тяжело болен и мучительно переживает свою болезнь, но едва ли он может сам ее понять; мы, русские, живущие иными духовными началами, скорее и легче можем понять не только болезнь Запада, но и причины болезни его*"[2].

Русская драма идентификационного выбора между европеизмом и самобытностью трансформируется, таким образом, в еще более драматичный выбор между двумя возможными формами деградации – между риском "*загнивания культуры на корню*" и риском "*пустить культуру по ветру*". Хорошо об этом выборе между двумя антикультурными альтернативами написал Г.Г.Шпет: "*У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством в лице правительства и свободною культурою невежества в лице оппозиционной интеллигенции*"[3].

В свое время А.И.Герцен в подтверждение своих мыслей о "мещанском перерождении" Европы обратил внимание на созвучные ему слова в только что вышедшей книге Дж.С.Милля "О свободе": "*В развитии народов, кажется, есть предел, после которого он останавливается и делается Китаем*". По-видимому, сам Милль использовал это понятие скорее как шокирующую своей парадоксальностью метафору, так как находил, разумеется, различие между "*мертвой неподвижностью восточных народов*" и "*сплоченной посредственностью*" ("*conglomerated mediocrity*") в современных ему "мещанских государствах" Европы. Но именно в этом различении "старого Китая" и "новых европейских Китаев" (различении, которое подразумевает и подчеркивает необходимость сопоставления!) и находится, по мнению Герцена, "*самая горькая капля из всего кубка полыни*", поданного Миллем. Позднее Д.С.Мережковский очень точно зафиксировал суть "душевной драмы" А.И.Герцена, оказавшегося как бы "**между двух Китаев**": "*Когда Герцен бежал из России в Европу, он попал из одного рабства в дру-*

[2] Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 88–89.
[3] Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 46.

гое, из материального – в духовное. А когда захотел обратно бежать из Европы в Россию, то попал из европейского движения к новому Китаю – в старую "китайскую неподвижность" России. В обоих случаях – из огня да в полымя. Какой из двух Китаев лучше, старый или новый? ***Оба хуже****, как отвечают дети*" (выделено Д.С.Мережковским. – *А.К.*)[4].

Но констатация существования России "между двумя варварствами" ("между двумя Китаями") была отягощена у А.И.Герцена пониманием еще одного принципиального обстоятельства: даже пребывание на зыбком пограничье "двух варварств" не способно уберечь цивилизации, ибо "*варварство охранителей*" и "*варварство просветителей*", взаимодействуя, **перемножаются**, плодя особенно отвратительные формы псевдоцивилизации. "Бесчеловечная петровская дрессура" (одно из любимых выражений Герцена), ставя себе задачу вывести страну к цивилизации, оказалась, как мы уже установили, чреватой "новым варварством": "*Из этой жизни* ***волка и просветителя вместе*** (выделено мной. – *А.К.*) *вышли все колоссальные уродства – от Бироновых заплечных мастеров и Потемкиных большого размера... до голодной стаи пернатых... со всеми неистощимыми вариациями пьяных офицеров, забияк, картежных игроков, героев ярмарок, псарей, драчунов, секунов, серальников*". Изредка в этой вольере, среди этой стаи могут попасться экземпляры поприличнее (но все равно они, согласно Герцену, – "птицы", "не-люди"), как, например, "*прекрасная душа*" *Манилов, горлица-дворянин, воркующий в господском доме близ исправительной конюшни*"[5]. Именно за понимание и осмеивание этой "псевдоцивилизованности" Герцен так высоко ценил сатиры Д.И.Фонвизина. Ему нравилось, как сатирик "*горько смеялся над этим полуварварским обществом, над его потугами на цивилизованность. В этой иронии, в этом бичевании, не щадящих ничего, даже личность самого автора, мы находим какую-то радость мести, злорадное утешение; этим смехом мы порываем связь, существующую между нами и теми* ***амфибиями****, которые, не умея ни сохранить свое варварское состояние, ни усвоить цивилизацию, только одни и удерживаются на официальной поверхности русского общества*".

Фонвизинские "амфибии" смешны, но относительно безобидны; взаимная стимуляция и "возгонка" дикости Востока и Запада плодят в России монстров и пострашнее: "***Бесчеловечное****, узкое безобразие немецкого рейтера и мелкая, подлая фигура немецкого бюралиста давно срослись у нас с широкими, монгольскими скулами, с* ***звериной*** *безраскаянной жестокостью восточного раба и византийского евнуха*" (выделено мной. – *А.К.*). При этом одичание проникает все глубже и глубже в толщу русского общества: "немецко-византийский зверь" или, как любил его называть Герцен, "*наш минотавр*" все чаще "всплывает" уже не только во дворцах, казармах и канцеляриях, "*а в обществе, в литературе, в университете...*".

[4] Мережковский Д.С. Больная Россия. Избранное. Л., 1991. С. 22–23.
[5] Герцен А.И. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 383.

Именно в текстах А.И.Герцена начинает впервые просматриваться эвристически ценная идея "дурного синтеза Востока и Запада" в России. "Бесчеловечность немецкого бюралиста" (как "нового варвара" обездушенной западной цивилизации), помноженная на "звериность восточного раба/евнуха" ("старого варвара" темного, доцивилизационного Востока), – этот синтетический образ русской **"А з и о п ы"** (как впоследствии по аналогии с "Евразией" назовет Россию П.Н.Милюков) получит в дальнейшем концептуальное развитие у многих русских авторов в самых разнообразных вариациях.

Проблематика "Азиопы" – это и есть образец осмысления полномасшабного **кризиса русской идентичности**. Ибо действительный идентификационный кризис имеет место "на грани небытия", т.е. не тогда, когда предлагается "на выбор" несколько цивилизационных решений, а тогда, когда приходится выбирать меньшее из зол среди нескольких вариантов социальной деградации. Иначе говоря, кризис идентичности – это ситуация не "между двумя цивилизациями" (например, между Востоком и Западом), а между двумя "варварствами". Драматизм этой ситуации заключается в том, что самоидентификация здесь осуществляется "от противного" и потому – несвободно; она требует повышенной дозы мифотворчества, порождающего все новые иллюзии и химеры.

Как известно, одним из существенных концептов в русской общественной мысли (у В.К.Кюхельбекера, В.Ф.Одоевского, М.П.Погодина, В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева и др.) была идея о возможности "позитивного синтеза Востока и Запада" в России. М.П.Погодин, например, рисовал следующие оппозиции Востока и Запада, чтобы затем провозгласить их синтез: *"Западные государства приняли христианскую веру из Рима, Россия из Константинополя, церковь Римская и Греческая. Образование западное отличается точно так же от восточного: одному принадлежит исследование, другому верование; одному беспокойство, движение, другому спокойствие, пребываемость, одному неудовольствие, другому терпение, стремление вне и внутрь, сила средобежная и средостремительная, человек западный и восточный"*. "Оба эти образования, – продолжает Погодин, – отдельно взятые, односторонни, неполны, одному недостает другого. Они должны соединиться между собою, пополниться одно другим, и произвести новое полное образование "западно-восточное", "Европейско-Русское"[6].

"При основательнейших познаниях и большем, нежели теперь, трудолюбии наших писателей Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии," – мечтал и В.К.Кюхельбекер[7].

Идеей синтеза славянской России и Европы проникнуты и "Русские ночи" В.Ф.Одоевского: *"Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных общечеловеческих стихий, Западу не хватает другого Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока... Но не бойтесь, братья по человечеству! Нет*

[6] См.: "Москвитянин", Ч.1, № 1, 1841. С. 24.
[7] Кюхельбекер В.К. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 458.

разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас часто ваши же силы, сохраненные и умноженные, уверитесь, что существует народ, которого естественное влечение – всеобъемлющая многосторонность духа..."[8] Идея о возможности позитивного синтеза подкреплялась констатацией, что Россия, придя в цивилизацию позже многих передовых народов, способна рационально вычленить только полезное для себя и синтезировать это полезное самым оптимальным и возвышенным образом. П.Я.Чаадаев писал об этом в "Апологии сумасшедшего"; в одном из своих докладов автор высказал гипотезу, что Чаадаев здесь не столько занимается "самоапологией", но и постоянно соотносит свою позицию с гениальным "сумасшествием" Петра Великого, который первым понял предназначение России: "*...нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции*"; "*Мы должны свободным порывом наших внутренних сил, энергетическим усилием национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой*". И далее: "*...у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить бóльшую часть проблем социального порядка, завершить бóльшую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество... Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества*"[9].

Однако констатация того, что Россия потенциально призвана стать "зоной синтеза" Востока и Запада и иногда в некоторых своих качествах уже актуализировала это свое предназначение, постоянно заставляла русскую мысль ставить вопрос и иначе, проверять принципиально иную версию. Где гарантии, что синтез этот должен быть и будет непременно позитивным? Не аннигилируют ли западное и восточное начала при их взаимодействии? Не является ли Россия в этом смысле "пространством повышенного исторического риска", где происходит не позитивный, а **"дурной синтез" Востока и Запада**?

Исследуя этот поворот темы в истории русской философской и общественной мысли, можно прийти к выводу, что данная проблематика фрагментарно, но достаточно интенсивно в ней представлена, хотя и является крайне мало изученной. Для заполнения этой лакуны автор предпринял подробное изучение генезиса и развития в русской социальной мысли идеи "дурного синтеза цивилизаций", которая оказывается весьма плодотворной в сравнении, скажем, с распространенным представлением о российском социуме как "*колеблющемся между Востоком и Западом*". Среди авторов идеи "дурного синтеза" (давших, разумеется, не законченную концепцию, а скорее ее элементы) можно

[8] Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 180–182.

[9] Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 136–137.

кроме А.И.Герцена назвать П.Я.Чаадаева, И.С.Аксакова, Н.Г.Чернышевского, Н.Я.Данилевского, Г.В.Плеханова, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, С.А.Аскольдова, И.С.Изгоева, Г.Г.Шпета, В.Ф.Эрна, Г.П.Федотова, Ф.А.Степуна и др. Развитие этих плодотворных идей продолжается и в работах современных российских авторов А.С.Ахиезера, А.С.Панарина, Е.Б.Рашковского и др.

Одной из научных задач в этой связи должно стать исследование реального социологического механизма порождения "дурного синтеза" на различных этапах российской истории. В предельно формализованном виде механизм этот сводится к следующему: в России на историческом перекрестке культур как бы сталкиваются два типа социальности – индивидно-продуктивный, характерный для Запада, и корпоративно-распределительный, типичный для традиционных цивилизаций Востока. В результате порождается "третье качество" – ситуация **непродуктивной индивидности**, когда корпоративно-распределительная доминанта русской традиционности (русская азиатчина) "облучается" продуктивно-индивидуалистической культурой Запада, испытывает искушение слиться с Европой и в результате подвержена опасности атомизации и развала. Но эти "атомизированные индивиды" не связываются продуктивной, вещной, гражданской связью, а превращаются в "перекати-поле", остаются, по сути, элементами прежней распределительной, но уже не корпоративно-регламентированной, а хаотизированной системы. В авторском понимании это и является эквивалентом "социальной деградации" и "нового варварства". В итоге Россия, постоянно вроде бы выбирая между Западом и Востоком, грозит превратиться в гоголевское "*ни то, ни се, а черт знает что*". "*Нет у нас ни истинной жизни с ее деятельным творчеством, ни сонного затишья, а есть – **толчея***", – писал И.С.Аксаков и вопрошал Россию: "*Отчего все, что ни посеешь в тебе доброго, всходит негодной травой, вырастает бурьяном да репейником? Отчего в тебе – как лицо красавицы в кривом зеркале – всякая несомненная, прекрасная истина отражается кривым, косым, неслыханно уродливым дивом?..*"[10]

Фактически идее о возможности в России "дурного синтеза" с Западом (романо-германской цивилизацией) посвящена знаменитая книга Н.Я.Данилевского "Россия и Европа". Рассматривая проблемы сосуществования, взаимовлияния и преемственности культурно-исторических типов, Н.Я.Данилевский особо отмечал и случаи **"исторической патологии"** при взаимодействии разных культурных типов. Одним из примеров такой "патологической прививки" Данилевский, как известно, называет Польшу, а конкретно такой феномен, как "польское шляхетство", – продукт "дурного симбиоза" романо-германского аристократического начала и начала славянско-демократического: "*Германский аристократизм и рыцарство, исказив славянский демократизм, произвели шляхетство; европейская же наука и искусство, несмотря на долговременное влияние, не принялись на польской почве так, чтобы по-*

[10] См.: Русь. 01.09.1884; День. 04.11.1861.

ставить Польшу в число самобытных деятелей в этом отношении"[11]. (Кстати, существует некая политологическая традиция интерпретировать именно Польшу в качестве образца "дурного синтеза" Востока и Запада. Напомню, что именно пример Польши с ее шляхетством был выбран Монтескье для демонстрации разницы между негативной "независимостью индивида" в симбиотическом польском варианте и позитивной "свободой личности" европейского образца.)

Естественно, для Данилевского неудачный пример цивилизационной "прививки" в Польше является лишь поводом для изучения перспектив вестернизации России: "*Прививку европейской цивилизации к русскому дичку хотел сделать Петр Великий... Но результаты известны: ни самобытной культуры не возросло на русской почве при таких операциях, ни чужеземное ею не усвоилось и не проникло далее поверхности общества; чужеземное в этом обществе произвело ублюдков самого гнилого свойства: нигилизм, абсентеизм, шедоферротизм, сепаратизм, бюрократизм, навеянный демократизм и самое новейшее чадо – новомодный аристократизм a la "Весть", вреднейший изо всех измов*"[12].

Уже в нашем веке традицию Данилевского продолжил в своих этнологических построениях Л.Н.Гумилев, имевший возможность констатировать в истории России новейшие проявления "дурного синтеза" России с Западом: "*Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно. Ведь российский суперэтнос возник на 500 лет позже. И мы, и западноевропейцы всегда это различие ощущали, осознавали и за "своих" друг друга не считали. Поскольку мы на 500 лет моложе, то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагают совсем иные императивы поведения*"[13].

Об искушениях и ловушках "догоняющего развития" России по отношению к ушедшей вперед Европе писал и С.М.Соловьев. В своих "Публичных чтениях о Петре Великом" он находит оригинальный ракурс рассмотрения проблемы культурно-исторического синтеза. В центре внимания С.М.Соловьева – различие между наследованием Западом традиций классических и (что особенно важно) уже **мертвых** культур и более опасной перспективой для России сделаться объектом принудительной аккультурации со стороны культур **живых**, способных оказывать на страну-реципиента энергичный прессинг, в том числе и в военно-политической области: "*Важная выгода для западноевропейских народов заключалась здесь в том, что они имели дело с законченной деятельностью народов уже мертвых... ученик, получивши от школы побуждение и средства к умственному развитию, мог легко приступить к самостоятельной деятельности, пойти дальше учителей. Но этих выгод не было для русского народа, начавшего гораздо позднее*

[11] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 126.
[12] Там же. С. 126.
[13] Гумилев Л.Н. От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992. С. 299.

свой переход в возраст умственного развития; он должен был обратиться к народам живым, брать от них живых учителей, следовательно, подчиняться влиянию живой чуждой национальности или национальностей..." Для русского народа, продолжает С.М.Соловьев, существовала "*и другая невыгода: он должен был иметь дело с учителями из чужих живых и сильных народностей... юный народ, долженствовавший заимствовать у них плоды цивилизации, осужден был гнаться за ними без отдыха, с страшным напряжением сил. Ему не давалось передышки, досуга передумать о всем том, что он должен был заимствовать, переварить всю эту обильную духовную пищу, которую он воспринимал*"[14].

Серьезным вкладом в методологию исследования "дурного синтеза цивилизаций" явились рассуждения русского философа В.Ф.Эрна о "ритмах" и "перебоях" (аритмии) в национальном историческом развитии. У каждого народа, по мнению В.Ф.Эрна, есть "*внутренний ритм своей жизни*": "*Все заимствования и все научения от других национальных культур идут во благо ему, если находятся в гармонии с этим ритмом или претворяются им*". Но как только начинается "*насильственная прививка или форсированный ввоз – в жизни народа обнаруживаются расстройства. Различие ритмов, насильственно соединяемых, вызывает мучительные* ***перебои****. Эти перебои могут приводить к тяжелой трагедии*". В другой работе (также дореволюционной) В.Ф.Эрн писал: "*Западная культура, врываясь в истинно русский ритм жизни, вызывает огромные "возмущения" духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится* ***внутренним*** *вопросом русского сознания и русской совести. Там, где идет свалка борьбы, неизбежно получается замутнение, какое-то взаимное нейтрализирование... Там, где река вливается в море, получается некая полоса смешанной воды, в которой нет ни чистоты речной "субстанции", ни настоящего морского состава*"[15].

Известный эмигрантский автор И.И.Бунаков-Фондаминский, опубликовавший в 1930-е годы в Париже серию интересных статей "Пути России", отмечал парадоксы российской европеизации: "*Подлинная европеизация Российской Империи начинается только с эпохи Великих реформ... Но не надо себя обманывать: европеизация не только имперского здания, но и народных низов проходит болезненно и трудно. Переход от восточной священной теократии к западному правовому государству – спуск среди круч и пропастей. Перелив западной культуры в восточное народное сознание – операция еще более мучительная и опасная... Западные идеи, проникая в восточное сознание, создают еще не виданную и часто взрывчатую смесь*"[16].

Достаточно рано было подмечено и еще одно опасное следствие "дурного синтеза" Востока и Запада в России: создание своего рода "машины самоварваризации" русской культуры, характеризующейся, в

[14] Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М., 1989. С. 462–463
[15] Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 357–358, 388–389
[16] Бунаков И.И. Пути России. //Современные записки. Париж, № 48, 1932. С. 324.

частности, обоюдным вырождением отечественных направлений мысли и политики, персонифицирующих Запад и Восток в самой России. Процесс этого вырождения обрисовал, например, Ф.А.Степун: "*Одинаково ориентируя свою историко-философскую проблематику "путей России" на данные западноевропейского развития, оба лагеря поразному впадали в одну и ту же ошибку, в ошибку разрыва "правды-истины" и "правды-справедливости"*. Степун полагает, что явленную Французской революцией историческую связь между просвещенческим атеизмом и политическим свободолюбием и славянофилы, и западники приняли в конце концов "*за связь не только историческую, но и метафизическую*": "*Отсюда славянофильская глухота на общественно-политическую свободу и западническая враждебность к религии и церкви. Пойми славянофилы, что пафос общественно-политического служения свободе непогасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве Французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во Французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, – в России вместо двух враждебных лагерей, быть может, и создалась бы единая партия защитников* ***религиозной*** *свободы* ***во всех*** *ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в* ***политической****) против реакционно-националистического клерикализма и революционно-космополитического атеизма*" (выделено Ф.А.Степуном. – *А.К.*). "Решающей датой" окончательного разрыва западников и самобытников и тем самым окончательного конституирования русской "интеллигенции" представлялся ему день убийства Александра II народовольцами: "*Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского миросозерцания*". Результатом этого "*двустороннего отрыва*" было, по мнению Степуна, "*вырождение обоих лагерей русской общественности*": "*Вырождение свободолюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолюбия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции*"[17].

"Варварство охранителей против варварства просветителей" – эта идея Герцена воспроизводилась в русской мысли в дальнейшем многократно с большей или меньшей глубиной и талантом. Точно это явление в начале века охарактеризовал П.Б.Струве: "*тупой упор*" и реакции, и революции, которые "*безнадежно грызут друг друга*".

Разумеется, в долгой истории России феномены "повышенного риска" и "дурного синтеза" долгое время пребывают как "потенциальные" ("актуальными" они становятся в определенных условиях, рассмотренных в диссертации автора[18]). В этом смысле относительная внутренняя бесконфликтность русской истории до XX в., которой так дорожили отечественные почвенники (отсутствие религиозных, гражданских войн), на самом деле является лишь государственно-консервативной компенсацией за повышенную историческую "риско-

[17] Степун Ф.А. Мысли о России. // Новый мир, № 6, 1991. С. 228.

[18] Кара-Мурза А.А. Социальная деградация как феномен исторического процесса (проблема "нового варварства" в философско-историческом контексте). Дисс. на соискание уч. степ. доктора философских наук. М., ИФ РАН, 1994.

вость" существования России. Жесткое охранительство – это скорее даже не принципиальный антипрогрессизм, а как бы опережающее промысливание ситуации повышенного исторического риска России и возможности "нового варварства". Концептуальная работа с понятиями "пространство повышенного исторического риска" и "дурной синтез цивилизаций", как представляется автору, могла бы способствовать частичной демифологизации спора западничества и самобытничества с целью расчистки пространства их возможного компромисса и продуктивного совмещения. К примеру, как показывает историко-философский анализ, **общим глубинным объектом критики и славянофилов, и западников** первого поколения (Герцен: "*головы смотрят в разные стороны, сердце бьется одно*") является как раз "дурной синтез Востока и Запада" в России ("Азиопа"). В этом смысле классический русский вопрос "кто виноват?" есть также своего рода консенсус западников и славянофилов по поводу непредвиденности и ненормальности полученного исторического результата: "*Разностильное здание, без архитектуры, без единства, без корней, без принципов, разнородное и полное противоречий. Гражданский лагерь, военная канцелярия, осадное положение в мирное время, смесь реакции и революции, готовая и продержаться долго и назавтра же превратиться в развалины... Я всегда восхищался гермафродитическим прилагательным, которое Вольтер употребил, говоря: Екатерина Великий, – смешение полов, функций, совокупность, поглощение, смесь разнородных элементов*"[19].

Подобный "дурной синтез" Руси и Запада И.С.Аксаков называл "***русской ложью***". Это не значит, отмечал он, что в исходном состоянии, в допетровской Руси, "*не было у нас ни зла, ни мерзостей: их было много, но то были пороки, порождения грубости и невежества*". И только в результате петербургского отрыва от народных корней "*заводится у нас **ложь**: жизнь теряет цельность, ее органическая сила убегает внутрь, в глубокий подземный слой народа, и вся поверхность земли населяется призраками и живет призрачною жизнью!*" (выделено И.С.Аксаковым. – *А.К.*)[20].

В этом смысле и славянофильство, и западничество, по словам Г.П.Федотова, равно стремились разоблачить "*основную ложь, поддерживающую всю систему, – ложь, которую можно было бы наглядно выразить так: московский православный царь в мундире гвардейского офицера или петербургский гвардейский офицер, мечтающий быть московским царем*"[21]. То, что именно "Азиопа" являлась **общим врагом славянофильства и западничества**, становится ясным хотя бы из сравнения описаний послепетровской России таких, казалось бы, радикальных оппонентов, как славянофил И.С.Аксаков и западник К.Д.Кавелин. Сравнение такого рода, приводящее к удивительным результатам, насколько известно автору, производится впервые. И.С.Аксаков ("Речь о Пушкине", 1880): "*Устремившись из своей тесной национальной ограды в пролом, сделанный мощной рукой Петра, русское общество, сбитое с толку, с отшибленной исторической памятью, избывшее и русского ума, и живого смысла действительности,*

[19] Герцен А.И. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 523–524.
[20] День. 14.10.1861.
[21] Федотов Г.П. Судьба и грехи России. 1990. Т. 1. С. 130.

заторопилось жить чужим умом, даже не будучи в состоянии его себе усвоить. Нескладно и безобразно залепетало оно дикою смесью простонародного говора, церковнославянского языка и изуродованной иностранной речи. Чужой критериум, чужое мерило, чужие формы, чужое мировоззрение. ***Жизнь наводнилась ложью, призраками, абстрактами, подобиями, фасадами*** *– и колоссальным недоразумением между народом и его так называемой "интеллигенцией", официальной и неофициальной, консервативной и либеральной, аристократической и демократической"*[22] (выделено мной. – *А.К.*).

А теперь – оценка той же послепетровской России из "Мыслей и заметок о русской истории" К.Д.Кавелина (1866 г.): "*Естественный, нормальный ход жизни был нарушен: мысль то опережала ее, то отставала; действительные потребности то оставлялись без внимания, потому что не подходили под идеал, то удовлетворялись не так, как бы следовало, потому что на них смотрели не прямо, а сквозь предвзятую мысль. Появилось множество* ***неестественных сочетаний, причудливых комбинаций*** *в мысли и в самих фактах; создалась искусственная жизнь, искусственная действительность, которая, в свою очередь, вызывала искусственную мысль. Мало-помалу* ***призраки перемешались с действительностью, иллюзии*** *с трезвой мыслью. Возник посреди действительной жизни целый* ***мир фантазий и миражей****, и различить их между собой не было сил. Смесь их опутывала человека и не выпускала из своего заколдованного круга. Заманчивая и обольстительная ткань, в которой* ***ложь вплеталась в правду, истина в вымысел****, ослепляла умственное зрение, лишала его даже способности замечать между ними разницу"*[23] (выделено мной. – *А.К.*).

Итак, идентификация недугов России как результатов "дурного синтеза" смогла объединить мыслителей совершенно разных направлений и эпох: "*плод, зеленый с одной стороны и сгнивший с другой*" (А.Д.Улыбышев); "*страшное, невиданное сочетание ребяческой незрелости со всеми недугами дряблой старости*", "*татарская нагайка работы немецкого мастера*" (И.С.Аксаков), "*поп во фраке*" (Н.В.Гоголь); "*немецкий бюралист, сросшийся с византийским евнухом*" (А.И.Герцен); "*дитя-старик*" (В.В.Розанов); "*каменная чухонская деревня*" (Д.С.Мережковский); "*мир между двумя безднами – бездной грязи и бездной пыли*" (А.Белый); "*ушли от мудрости и не дошли до разума*" (Р.Иванов-Разумник); "*прусский немецкий формализм в соединении с национальной грубостью и нечестностью русских приказных*" (Д.Кончаловский) и т.д. Историко-философский анализ также без особого труда показывает, что в русской мысли понятия "азиатчина", "китайщина" и т.п. несут скорее метафорический смысл и являются не столько маркерами принадлежности к Востоку, сколько образными заменителями понятий "варварства" и "нового варварства". О России как о сфере господства "азиатчины" ("*сонма азиатских идей*") писал, например, Н.Г.Чернышевский. Однако текстологический анализ позволяет утверждать, что под именем "Азия" Чернышевский описывает нечто

[22] Аксаков К., Аксаков И. Литературная критика. М., 1992. С. 266.
[23] Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 232.

принципиально иное: "*Основное наше понятие, упорнейшее наше предание – то, что мы во все вносим идею произвола...* ***Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое все состоит из Батыев?*** *Каждый из них измеряет силы другого, и, по зрелом соображении, в каждом кругу, в каждом деле оказывается архи-Батый, которому простые Батыи повинуются так же безусловно, как им, в свою очередь, повинуются баскаки, а баскакам – простые татары, из которых каждый тоже держит себя Батыем в покоренном ему кружке завоеванного племени, и, что всего прелестнее, само это племя привыкло считать, что так тому делу и следует быть и что иначе невозможно....* ***Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу****, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные* ***цивилизованным людям***"[24] (выделено мной. – *А.К.*). Процитированные слова Чернышевского, как известно, были направлены против чаадаевской концепции России как "исторического Ничто". Однако очевидно, что, говоря о России как "*обществе, состоящем из одних Батыев*", Чернышевский противопоставляет Чаадаеву не формулу "Россия есть Азия", а нечто более сложное, делая упор не столько на "*азиатстве*", сколько на **особом типе русского индивидуализма** (не зря он сначала говорит – "*каждый – Наполеон*", а уже потом – "*лучше сказать – Батый*"). Синтез восточного деспотизма с западным индивидуализмом, порождающий индивидуальный произвол на всех уровнях, – вот, по всей видимости, главная идея Чернышевского. Несводимость России к Азии ясно следует и из записок Ф.М.Достоевского, отмечавшего существенную разницу между "азиатчиной" в России и, например, в Китае: "*Там все предусмотрено и все рассчитано на тысячу лет; здесь же все вверх дном на тысячу лет*"; или: "*Пожалуй, мы тот же Китай, но только без его порядка*". Так же и для Н.А.Бердяева частое употребление понятия "Восток" было синонимическим понятию "русское варварство": "*Россия – страна культурно отсталая. Это факт неоспоримый. В России много варварской тьмы, в ней бурлит темная, хаотическая стихия Востока... И еще не следует смешивать темного, дикого, хаотического азиатского Востока с древней культурой азиатского Востока, представляющего самобытный духовный тип, привлекающий внимание самых культурных европейцев... Только темная еще азиатская душа, не ощутившая в своей крови и в своем духе прививок старой европейской культуры, может обоготворять дух европейской культуры как совершенный, единый и единственный*" и т.п. Равным образом, терминология "объевропеивания", "вестернизации" и пр. в дискурсе самобытников также вовсе не несет смысла, атрибутирующего те или иные русские общественные явления непосредственно реальному Западу. Скорее, это – маркеры "псевдо-Запада в России", того же варварства, одичания и деградации (об этом же свидетельствуют и популярные в русском антизападническом лексиконе слова "обезьянничанье", "попугайство" и т.п.). Здесь же,

[24] Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений в 15-ти томах. М, 1950. Т. 2. С. 616.

как представляется, лежат и истоки малоисследованного пока явления – достаточно частого перехода русских европеистов в ряды антизападников (например, И.В.Киреевского: начав когда-то с констатации, что "*только чудо может воскресить мертвеца – древнюю Русь*", он пришел в дальнейшем к выводу, что еще вероятнее и страшнее перспектива быстрой деградации в результате эпигонского самобичевания и западнического копиизма).

Из проведенного анализа следует один очень важный вывод: проблема соотношения цивилизации и варварства может и должна быть выведена из области идеологических предпочтений в сферу **конкретного рационального анализа** соотношения элементов "продуктивности" и "дистрибутивности" в русском социуме. Естественно, что при таком подходе партийная оппозиция западничество/самобытность в значительной мере "расколдовывается" и может быть переведена в плоскость органичного совмещения императивов модернизации с императивами сохранения национальной идентичности. Главным здесь оказывается поиск конкретных социальных форм гарантированного преодоления русского "комбинированного варварства", определение тех социальных субъектов, которые способны **обеспечить доминанту русской продуктивности**, нейтрализуя одновременно разрушительные потенции "русской Азиопы". Итак, можно констатировать, что русская оппозиция "западничество – самобытность" в своей подлинно цивилизационной (а не в радикализированной и в этом смысле профанированной) части складывается в **интеллектуальном зазоре** между верой в цивилизирующие возможности европейского просвещения и попыткой убережения национальной самобытности от нивелирующего и хаотизирующего влияния Запада, **между соблазном выйти из "варварства" и опасением погрузиться в "новое варварство".** И, стало быть, в пространстве этого спора формируется своего рода "нейтральная зона", созданная теми, кто не просто полагает, что у России позади историческая "тьма" и надо как можно быстрее двигаться в сторону "просвещенной" Европы, но при этом понимает (кто уже предупрежден историей и оппонентами!), что в просвещенческом порыве "свет в конце туннеля" отнюдь не гарантирован и сумерки небытия возможны и впереди. Короче говоря, показатель зрелого цивилизационного чувства – это рефлексия над собственными просветительскими посылками и планами, это историософское **сомнение**, политическая осторожность и прагматический расчет, а не стихийно-наивный порыв внезапно прозревшего неофита. Именно в выработке конкретной европеистской стратегии прохода между Сциллой необходимости европеизации и Харибдой утери национальной идентичности и заключается отличие подлинных "*строителей России*" (выражение Г.П.Федотова) от "непродуктивной индивидности" фонвизинского Семки, все западничество которого в том, что его "тошнит от России". Иными словами, критерием истинного западничества является не просто переживание недоцивилизованности России, но и способность формулирования некоторой интеллектуальной или политической **стратегии прогресса**, учитывающей и предупреждающей вероятность обрушения цивилизации. "Осмысленное западничество" (термин, кстати, Плеханова, выработанный в полемике с большевиками) предполагает не только констатацию того, что "так жить нельзя", не только ответ на вопросы "кто виноват?" и "что делать?", но и на вопросы **"как делать?"** и **"как**

сделать так, чтобы не было хуже?". К слову сказать, и "осмысленное славянофильство" ведь предполагает то же самое, хотя и делает упор не на европеизирующей реформе, а на удержании и саморазвитии национальных потенций. Поэтому действительно так часто сближаются цивилизованное западничество и цивилизованное славянофильство, и так же близко в конечном счете сходятся мимикрирующие под них псевдозападничество с псевдосамобытничеством.

Апелляция к понятиям "варварство" и "социальная деградация" присутствует и сегодня в рассуждениях представителей прямо противоположных общественно-политических лагерей. Основным пунктом аргументации в пользу нынешних реформ стала идея "перехода от тоталитаризма к демократии", которая конкретизируется как выход из тупика "нового советского варварства" ("черной дыры истории") к свету универсальной цивилизации. Напротив, неосамобытники интерпретируют как социальную деградацию и варваризацию результаты самих общественных трансформаций. По их мнению, социализм был формой цивилизации (не лишенной теневых сторон, но достаточно органичной для России); разрушение же этой своеобразной цивилизации ведет ко всеобъемлющей деградации: технологическое первенство по ряду направлений сменяется превращением страны в "сырьевой придаток"; интернационалистская общность ("советский народ") – межэтническими войнами; высокий уровень культуры ("самая читающая нация в мире") и нравственности (следование "моральным кодексам") – "ценностным вакуумом" и "вседозволенностью". Один из теоретиков "социализма европейского образца" в новой России Б.Кагарлицкий пишет в "Независимой газете": *"Приватизация оказалась либо фиктивной, либо* ***варварской****... Элементы капитализма у нас действительно возникли, но тесно срослись со всевозможными формами экономического* ***варварства****... Что бы мы ни взяли – трудовые отношения, механизмы власти, взаимоотношения между собственниками и т.д.,– мы видим скорее* ***движение к феодализму****... "Новые русские" никакая не "опережающая группа", а* ***варварская олигархия****, тормозящая прогресс. Как в Африке, как в наиболее отсталых странах Латинской Америки... Крах советской системы был вызван не натиском "сил прогресса", а ее собственным вырождением"*[25] (выделено мной. – *А.К.*). Цитата эта вполне красноречива, хотя в ней неясно многое: смешаны понятия "варварство" и "феодализм" (очевидно, что это совсем не одно и то же), "варварство" и "новое варварство" (регресс) и т.д. А вот несколько иная квалификация "нового варварства", якобы идущего на смену коммунизму, принадлежащая члену Конституционного суда (и бывшему его председателю) В.Д.Зорькину: *"Там, где рушится порядок, исчезают правила игры, пропадает разница между законом и беззаконием, – там* ***все общество становится "диким"****. Возникает* ***"дикая" власть и "дикая" оппозиция, "дикая" преступность и "дикие" формы и институты борьбы с ней****. Возникает симметрия: неправовая власть и неправовая борьба с неправовой влас-*

[25] Независимая газета. 30.06.1994.

тью. Следом за правом исчезает и нечто неизмеримо большее: различие между правдой и ложью, праведностью и неправедностью. И исчезает держащаяся на этих различиях духовная жизнь. Ее заменяет ***варварство****, однозначный примат силы над всем остальным, "право" сильного. Защитить право – это значит не допустить сползания нашего отечества в мир слепого произвола и животных инстинктов*"[26] (выделено мной. – *А.К.*).

В.Д.Зорькин, как видим, делает упор на юридическую сторону вопроса – неправовой характер "схватки" между двумя видами нынешнего отечественного "варварства": варварством власти и варварскими способами сопротивления власти. Не подозревая автора в прямых заимствованиях, замечу, однако, что тема неправовой власти и неправовой оппозиции, взаимоотношения которых ведут к общей деградации, весьма традиционна для русской общественной мысли. Приведу лишь несколько строк из знаменитой статьи П.Б.Струве (конец 1907 г.) "Гипноз страха и политический шантаж": "*Между освободительным движением и идущей сверху реакцией в этой области обнаруживается поразительная аналогия.* ***Революция и контрреволюция одинаково вырождаются*** *– от центра к периферии...* ***Правовая беспринципность революции*** *выражалась в формуле: всякое действие допустимо, если оно полезно для революции. По недомыслию, хорошо известному логической теории, все вредное для правительства приравнивалось к полезному для революции, и, таким образом, к морально чудовищной посылке присоединялись допущения, фактически нелепые...* ***Правовая беспринципность контрреволюции*** *выражается в формуле: всякое административное действие допустимо, если оно наносит вред "крамоле". На линии этого рассуждения может лежать всякое преступление. Но самое ужасное – это то, что такое рассуждение в корне упраздняет всякое правосознание*"[27] (выделено мной. – *А.К.*).

Очевидно, что традиционная для России ситуация "между двумя варварствами", равно как и императив "варварской борьбы против варварства" (причем с обеих сторон), ныне воспроизводится в полном объеме в следующей модификации: "варварская приватизация" и "дикий рынок" против "варварского тоталитаризма". При этом я не согласен с теми, кто списывает издержки радикального эксперимента в России (1992–1993 гг.) на его либеральную составляющую, якобы отторгнутую социальной тканью России. По моему мнению, в истории страны в очередной раз проявила себя все та же "русская Азиопа", соединившая в себе на этот раз бюрократическо-чиновничью перегруппировку ("перестройку") с инспирированием распределительного хаоса и правового беспредела. Как бы то ни было, сегодня наше общество снова оказалось в радикальном **кризисе идентичности**, когда выбор осуществляется не между цивилизационными альтернативами, а между перспективами двух видов деградации: на этот раз между "обрушением в третий

[26] Независимая газета. 08.07.1994.
[27] Струве П.Б. Patriotica. СПб., 1908. С. 165.

мир" и "реставрацией коммунизма". Парадокс ситуации заключается в том, что нам в очередной раз грозит русская "Азиопа" – то, чего не хочет никто. Ибо в результате спора двух лагерей мы рискуем получить и жесткий авторитарный режим, и опускание в "третий мир" **одновременно**. Можно ли этому что-либо противопоставить?

В соответствии с избранной в работе стратегией максимально возможной демифологизации спора западников и самобытников и в целях нахождения возможного пространства конструктивного компромисса можно снова попытаться формализовать аргументацию обеих сторон. Эта попытка приводит к парадоксальному выводу: непримиримые оппоненты по-прежнему воюют, по сути дела, против **единого врага – фигуры "непродуктивного индивида"**. Действительно, главной мишенью западников является паразитический тандем "люмпенизированного совка" и "привилегированной номенклатуры". Объектом же ненависти почвенников является альянс "криминалитета" и "компрадорской псевдобуржуазии, распродающей страну". Отсюда вывод: как и в предыдущие периоды российской истории, спор двух сторон по-прежнему имеет полумифологическую, "партийную" окраску. Но паразитирующая на этой конфронтации новая "Азиопа", как и прежде, создает реальный механизм самоварваризации культуры. Демистификация данного спора на основе изучения конкретных механизмов порождения "русского варварства" могла бы привести мифологизированную оппозицию "индивид против государства" (в предельной формулировке: "индивидуальный произвол против государственного произвола") к реальной социологической оппозиции "продуктивность–дистрибутивность" (цивилизация против варварства). Это возможно при условии, если конфликтующие стороны признают, что субъектом цивилизации (равно как и варварства) могут быть абсолютно разные элементы социума: и индивид, и коллектив, и государство. Все эти элементы амбивалентны по своей природе и могут играть как культуротворческую, так и варваризирующую роль.

На основе проделанного анализа может быть подвержено серьезной коррекции и распространенное мнение, согласно которому социокультурный ценностный раскол российского общества (условно говоря, на традиционалистов и либералов) либо вообще лишает Россию цивилизационной перспективы (в лучшем случае порождая псевдодемократические стилизации), либо требует от реформаторов беспрецедентной степени модернизационного насилия. В предлагаемой автором концепции заложена возможность выхода из "кармического круга" противостояния хаоса и деспотизма. Эта возможность связана с **опознанием "Азиопы" как общего врага** и реформаторами-западниками, и теми неопочвенниками, которые озабочены сохранением и развитием русского цивилизационного генотипа; с демифологизацией на этой основе взаимных упреков в "варварстве"; с рациональным социологическим определением всей совокупности субъектных форм "нового варварства" и их последующей маргинализацией совместными усилиями гражданского общества на периферию социальной жизни. Именно в этом видится залог **"либерально-консервативного синтеза" в России**, объединяюще-

го потенциал как "осмысленных западников", так и тех российских "почвенников", кто выступает за сокращение бюрократическо-распределительной патерналистской опеки над обществом и за многообразие форм продуктивного культуротворчества.

Проведенный анализ подтверждает правоту В.В.Вейдле, полагавшего порочным сам принцип построения оппозитивной идеологемы "западничество–славянофильство", которая утрирует резкую противоположность этих двух идейных течений: "*Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Запада России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе*". Действительно, и славянофилы и западники в равной степени поражены одним и тем же болезненным ощущением – "*стремятся возвеличить "свое" путем умаления "чужого", не понимая относительности различия между своим и чужим*". В результате само это болезненное стремление усугубляет и избыточно мифологизирует кризис русского самосознания, принося обоим лагерям "*заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое*"[28].

Лучшие же образцы национальной культуры противостоят именно "русскому варварству" и в этом смысле неделимы на "русскость" и "западность". Вслед за Достоевским и Л.Толстым можно утверждать, например, что "*западность и русскость Пушкина – одно*", что "*чем глубже он укоренен в своей стране, тем глубже прорастает он в Европу*". Верно отмечал (также в связи с анализом творчества Пушкина) С.Л.Франк: "*Народность в этом общем смысле совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний, обособленности национальной культуры. Напротив, субстанция народного духа, как все живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваивает, не теряя от этого, а, напротив, развивая этим свое национальное своеобразие... Укорененность в родной почве, ведя к расцвету духовной жизни, тем самым расширяет человеческий дух и делает его восприимчивым ко всему общечеловеческому... Философскую мысль, лежащую в основе этих чувств и мыслей, можно лучше всего выразить в короткой, но многозначительной формуле:* ***чем глубже, тем шире*** (выделено С.Л.Франком. – *А.К.*). *Именно отсюда вытекает у Пушкина сочетание "европеизма", резкого отталкивания от культурной отсталости России, с напряженным чувством любви к родине и национальной гордости*". Отмечая, что против крайнего западничества Чаадаева Пушкин защищал ценности самобытной русской культуры, а против славянофильства, напротив, – превосходство западного просвещения и его необходимость для России, Франк приходит к выводу: "*И это есть не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то "средняя линия", а* ***подлинный син-***

[28] Вейдле В.В. Задача России. // Вопросы философии. № 10, 1991. С. 63.

***тез**, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы*"[29] (выделено мной – *А.К.*).

В этой связи нельзя ни в коей мере отрицать и опасности "*денационализации России*" в ходе межцивилизационного взаимодействия, что как раз лишило бы страну перспектив успешной модернизации. Более того, русские противники западнического эпигонства и обезьянничанья были абсолютно правы в том смысле, что лишенная национального своеобразия Россия как раз и не попадет "в Европу", а напротив, лишится своего законного места в европейской культуре, ибо станет для этой Европы неинтересной и ненужной.

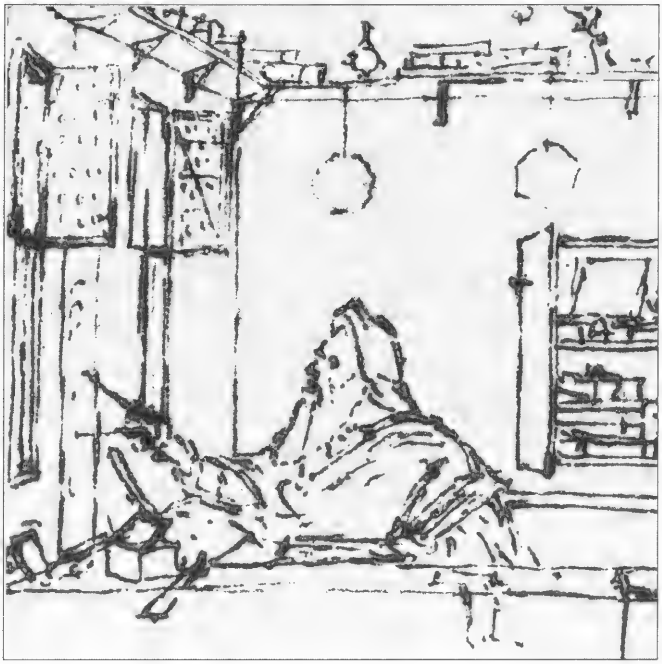
Классическая модель российского **кризиса идентичности** – ситуация **"между двумя варварствами"** ("русской азиатчиной позади" и "псевдоевропеизмом впереди") **не предполагает в качестве своего неизбежного следствия ни "варварской борьбы против варварства", ни тем более какой-либо обреченности на мифологическое "снятие" этого противоречия в виде эсхатологической утопии (типа "русского социализма").** Ситуация "между двумя варварствами" может быть и **плодотворной**, если социальная рефлексия приводит не к мысли о необходимости односторонней победы одного варварства над другим, а, напротив, к консенсусу всех субъектов культуры, призванных элиминировать из социума все формы социального варварства.

Подобная перспектива может найти опору в русской традиции "конструктивного компромисса", представленной мыслителями либерально-консервативного направления, сумевшими перевести самоварваризирующую логику русского спора "или западничество, или самобытность" в плодотворную логику "русская цивилизация против русского варварства". В этом ряду автор особенно выделяет Н.М.Карамзина, А.С.Пушкина, А.И.Герцена, Б.Н.Чичерина, П.Б.Струве, Г.В.Плеханова, Г.П.Федотова, Ф.А.Степуна, В.В.Вейдле. Их глубокие цивилизационные интуиции (находящиеся "по ту сторону западничества и славянофильства") помогают снова припомнить вечную либерально-консервативную истину, особо значимую в России: свобода, как и культура, никогда и никому не гарантирована. А опасность социальной деградации поджидает нас в том числе и в обличье особенно тонкого искусителя – "бескомпромиссного борца с варварством".

[29] Фронк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 456–459, 464.

О ВЕРЕ И ЗНАНИИ

А. КУРАЕВ



Работа диакона Андрея Кураева представляет собой пример современной богословской православной мысли. В ней подвергается анализу миф, столь тщательно одно время выращиваемый с обеих сторон: миф о принципиальной антиразумности христианской веры. Статья состоит из двух основных частей: в первой, философской, показывается, что вера есть определенный способ обращения со знанием; во второй, богословско-исторической, раскрывается, как понимался феномен христианской веры в раннехристианской мысли.

© Кураев А.В., 1995

А. КУРАЕВ

Можешь ли исследованием найти Бога?
Иов.11, 7

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Один из мифов, въевшихся в религиоведческие представления современных людей, касается слова "вера". "Лучше знать, чем верить... Вера – удел слабых... Религия имеет дело с верой, а область знания – удел науки... Верят лишь в то, что нельзя доказать". Таковы формулы соответствующего раздела светского катехизиса. Приглядимся поближе к ним, к исторической конкретике и к самосознанию самой церковной веры.

Верующее отношение к Истине действительно отличает христианина от тех стереотипов познания, которые сложились в европейской культуре в эпоху ее секуляризации. Перемены эти связаны с радикальными переменами самих представлений об истине и о бытии.

Античность и Средневековье исходили из уравнения – "истина есть сущее". Истина есть само бытие, и потому "истина" есть категория онтологическая.

В Новое время происходит деонтологизация этого понятия[1]: истина – это свойство моих представлений о бытии. Правда, в начале этого перехода "Истина" еще продолжает считаться характеристикой самого бытия – но вот само бытие уже начинает писаться с маленькой буквы. "Истина – это факт", то, что фактично, то, что содеяно (Богом или людьми в ходе их истории). Здесь еще истина – это то, что не зависит от исследующего ума и воли. Однако характерно онтологическое уравнивание Творца и людей в качестве поставщиков истинной фактичности. Для античности и отчасти Средневековья "произведения человеческих рук оказываются чем-то случайным и преходящим. Бытие есть мысль, произведение же человека, напротив, есть смешение логоса с нелогичностью, и вдобавок уходит в прошлое вместе со временем"[2]. Но настает Средневековье. И христианское отношение к Священной Истории освящает мир людской переменчивости: отныне не только Вечность сакральна. Отныне и порожденное временем уже не рассматривается как недостойное именоваться истиной. Истина омывается временем – ибо явлена "в полноте времен", "при Понтии Пилате".

В поисках истины люди обращаются к историко-временной конкретности. В этом стремлении искать истину не только в Небесах Вечности сказался и классический способ богословской аргументации, ищущий обоснования своим предположениям в истории Церкви, в действиях и суждениях древних Соборов и Отцов.

Кроме того, по мысли Кассирера, даже в немного более позднем описании мира как системы причинно-следственных отношений ("понять – значит знать причину") скажется именно религиозный архетип, согласно которому объяснение кроется в прошедших священных временах. В секуляризованном виде архетип Священной Истории породит в мире Ренессанса культ истории и культ наличности. То, что есть вокруг нас, то, что мы видим сегодня, и то, что произошло прежде и сообщено нам с достоверностью хроники, есть истина.

---

[1] Анализ этого процесса см.: Гальцева Р.А. Утопический замысел в европейской философии: попытка мышления обосновать бытие. // Социокультурные утопии XX века. Вып. 3. М., ИНИОН, 1985.

[2] Рацингер Й. Введение в христианство. Брюссель, 1988. С. 28.

Простое и восторженное описание многообразности мира, характерное для Возрождения, сменяется в XVI веке стремлением каталогизировать мир. Хайдеггер это назовет "научным досмотром мира".

Совершенно естественно это приведет к торжеству принципа экономии: стремлению свести это многообразие к как можно меньшему числу первопринципов.

Но это означает, что у исследователя в руках оказывается некая онтологическая виза: то, что не подойдет под его принципы каталогизации, может быть сочтено неистинным и вообще небытийным. Тем самым историзм сменяется своеобразным субъективным телеологизмом: истинно то, что соответствует целям моего исследования. В логическом пределе это значит, что именно мой проект бытия и дает смыслы вещам моего мира. Ergo – истина есть то, что соответствует моему замыслу о ней.

В философии культ историко-центристской объективности и факта ломают Юм и Кант. Отныне Истина не то, что дано, а то, что сделано.

Нам сегодня странен культ механизмов и механических игрушек, характерный для XVII–XVIII вв. Но у него была вполне определенная метафизическая нагрузка: человек утверждает себя в качестве творца реальности.

О прометеевско-фаустовском дерзании, без памятования о котором пафос европейской научной революции окажется непонятным, напоминает Макс Шелер: "Основная ценность, определяющая развитие новой техники, заключается не в том, чтобы придумывать экономичные и полезные машины, полезность которых можно было бы предварительно легко узнать и измерить. Она предполагает цель сконструировать все возможные машины, правда сначала только в мысли и в виде плана, посредством которых можно было бы управлять природой в любых целях, полезных и бесполезных. Великие столетия "открытий и изобретений" вдохновляла идея и ценность человеческой власти и человеческой свободы по отношению к природе, а вовсе не одна только мысль об ее использовании. Речь идет о переносе инстинкта власти с Бога и человека на вещи. Отсюда многочисленные игровые и технически невыполнимые попытки "сделать" все из всего, которые предшествуют зрелому этапу технической эпохи (алхимия, автоматы и т.п.)"[3].

Фактичность Ренессанса и зари Нового времени – это то, что содеяно до нас и дано нам. Теперь же **место факта занял артефакт**: то, что сделано нами, есть истина, то, чего технологию мы знаем и можем воспроизвести. "Схоластическому уравнению "сущее есть истина" Новое время противопоставило формулу "истинно то, что содеяно"[4].

Лишь то, что я создал своими руками и процесс конструирования чего я могу контролировать, может обладать качествами истины и подлинной достоверности. Фаустовский дух прогоняет Логос: "Что надо знать, то можно взять руками"[5].

---

[3] Шелер Макс. О социологии позитивной науки. // Социс. № 4, 1985. С. 164.

[4] Роцингер Й. Введение в христианство. С. 27.

[5] Гёте И. В. Фауст, Сочинения в 8-ми тт., М., 1976, Т. 2. С. 418. Однако сам Гёте не сочувствует этому духу тотальной конструируемости.

Ныне человек устанавливает значения вещей своими проектами. Реальность есть то, что может быть сконструировано хотя бы математически.

"Познание перестает быть пассивным отражением действительности и превращается в некое творение. То, что вульгарно называют действительностью, попросту являет собой хаотический и бессмысленный материальный мир, который нужно вычертить на теле Вселенной, – излагает путь мысли Канта испанский экзистенциалист Ортега-и-Гассет. – Из созерцательного разум превращается в созидательный, а философию бытия целиком поглощает философия "бытия, каким ему должно быть". Кант сбросил маску наставника и выступил диктатором"[6].

В этом смысле вполне можно говорить, что Кант в своей философии домыслил то, что в реальном жизнеощущении вошло в жизнь европейских элит уже с Галилея. До Галилея человек перед природой был как ученик, позволяющий своему учителю говорить что угодно. Но теперь, уже не довольствуясь коллекционированием фактов, "ученый со времени Галилея обращается к природе как судья при исполнении своей должности, принуждающий свидетелей ответить на вопросы, которые он им ставит"[7].

Нигилистическая суть этой установки вполне очевидна. Все онтологическое богатство бытия редуцируется к продуктам человеческой деятельности, а в конце концов, поскольку человек не может воссоздать самого себя, он должен пасть жертвой собственного нигилистического позитивизма.

Эту логику прекрасно итожит в полемике с рационалистом-агностиком один из героев Честертона: "Сперва вы ненавидите все, чего не сведешь к логике, потом – просто все, ибо ничто в мире не сводится к логике без остатка"[8].

Дух тотальной конструируемости в конце концов не может не восстать против Бога просто потому, что бытие Его поистине "нетварно", т.е. не вмещается в мир человеческих артефактов. И ницшевский Заратустра вполне логично говорит своим ученикам: "Я не хочу, чтобы ваши домыслы простирались далее вашей созидающей воли. Вы можете создать Бога? Так не говорите ни о каких богах!"[9] Памятуя о том, что мы можем вполне обладать лишь тем, что мы можем сконструировать или смоделировать, естественно прекратить все попытки богопознания постановкой простого вопроса: **зачем нам познавать то, чем мы не можем обладать?**

То, что этот гносеологический конструктивизм не может не обратиться против самого человека, тоже вполне очевидно. Ведь современному человеку кажется, что угрозы нет только в том случае, если он контролирует ту часть мира, в которой он сейчас находится. Поскольку же человеческая душа нетехнологична, ее очевидным образом нет. Религия тоже нетехнологична. Искушение овладения ми-

---

[6] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 239.

[7] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 78.

[8] Честертон Г. Шар и крест. // Приключения'90. М., 1990. С. 286.

[9] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 73.

ром сменяется сегодня искушением овладения сознанием: психоанализ, гуризм, йога. Поэтому, с точки зрения христианина, впору задуматься не только об экологической ответственности человеческих действий во внешнем мире, но и об экологии нашей собственной души. Наша духовная природа должна быть ограждена от наших попыток овладеть ею – как и внешняя природа: нужна экология души, экология сознания.

Удивительно ли, что в мире конструируемости одной из центральных тем философских рефлексий стало осмысление нарастающего чувства бессмысленности человеческого бытия. Технологическая мысль разрушает самое главное в человеке – твердую уверенность в своей нужности и необходимости, в своей уникальности и незаменимости. Ведь душа человека не технологична, не "конструктивна", отсюда и "практические рекомендации": либо окончательно и навсегда отказаться от этого понятия, либо попытаться технологизировать ее[10].

Чтобы защитить человека от растворения его в мире конструктов, надо смириться с тем, что не все в мире технологично-конструктивно, что есть такие области и сферы, где кончаются "проблемы" и начинаются тайны. Для такого смирения нужно мужество, мужество признать и принять, что не все в мире до конца познаваемо, что не все разрешимо и устранимо, что не все зависит от нас. Например, наша смертность, наша подверженность болезням и страданиям. Поэтому и культурный прогресс, по замечанию В.Соловьева, нельзя ставить слишком высоко. Гносеологическое прожектерство, кроме того, не могло не привести к социальному утопизму. Социальная реальность есть то, что мы о ней думаем, истина есть то, что желательно моей партии преобразователей[11].

Та ненависть и то отрицание человека уже не с помощью изящных силлогизмов, а с помощью пулеметов, которые открылись при реализации этого утопизма на практике, отнюдь не были непредсказуемы. За

---

[10] Андрей Белый, имевший возможность изнутри наблюдать методы работы неокантианской философии, так описывал лидера этой школы Г.Когена (по другой версии – Б.А.Фохта):

Уж год таскается за мной
Повсюду марбургский философ.
Мой ум он топит в мгле ночной
Метафизических вопросов...
На робкий роковой вопрос
Ответствует философ этот,
Почесывая бледный нос:
Что истина, что правда... – метод.
Жизнь, – шепчет он, остановясь
Средь зеленеющих могилок, –
Метафизическая связь
Трансцендентальных предпосылок.

Андрей Белый заставляет философа произнести последнюю сентенцию в Новодевичьем монастыре, т.е. над могилой Владимира Соловьева, автора "Критики отвлеченных начал", которому в ответ остоется, похоже, лишь перевернуться в гробу.

[11] В космических масштабах коммунистического утопизма можно убедиться из повестей Андрея Платонова. Но чтобы не углубляться в археологические дали истории марксистско-ленинской философии, приведу из вполне недавней книги цитату, трактующую свободу как эксплуатоцию реальности: "Энгельс подчеркивает, что свобода обретает реальный смысл только тогда, когда человек, опираясь на знание, подчиняет своим интересам соответствующие объекты, связи и отношения действительности". Марксистская философия в XIX веке. Кн. 2. М., 1979. С. 61.

тысячу лет до Канта и Энгельса преп. Исаак Сирин предупреждал, что сциентизм ведет к человекоубийству[12].

Страх в качестве истока новоевропейского активизма видит и Ортега-и-Гассет. "Канту не важно знать, то есть, ему важно больше чем знать – ему важно не ошибаться. Вся современная философия выросла как бы из одного семени – из страха перед ошибками, перед боязнью быть обманутым. Начинает ли он (Кант) со смелого намерения найти истину или же с осторожности, исключая возможность предварительного заблуждения?.. Мы предчувствуем, что лучший способ плавания – стеречь одежду", – пишет испанский мыслитель[13].

Среди русских философов на эту особенность послекантовской философии обращал внимание Н.Бердяев, по мысли которого в системе Канта "человек потерял доступ к Бытию и с горя начал познавать познание"[14]. Однако нельзя познавать познание, прежде чем познано бытие, ибо "к бытию нельзя прийти, из него можно только изойти".

Но вновь вернемся к анализу кантовского образа мысли у Ортеги-и-Гассета: "Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием в себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от нее. В этике он отвергает доброту в приложении к любому спонтанному акту, к любому чувству, идущему из глубины личности. Чувство только тогда можно считать благородным, когда рефлексивный разум удостоил его своим взглядом и поднял его до уровня "долга"[15].

Нельзя не заметить, что эта тотальная устремленность на обретение опоры исключительно в себе самом в конце концов просто подвешивает человека в мире без всяких опор и без всякого смысла.

Если незачем познавать то, чем мы не можем обладать, если пределы нашего мира действительно всецело совпадают с пределами досягаемости наших проектов, то лишь бесконечное онтологическое одиночество ожидает человека. "Поскольку человек следует в мысли только конструируемому, он не сообщает смысла собственному бытию. Они учат измерять мир, но разучились измерять себя", – пишет Й.Рацингер[16]. Ибо Смысл не может быть сконструирован нами – он может быть лишь обретен. Человек не может сконструировать ту почву, на которой он сам стоит. Именно потому, что не мы охватываем его, а оно охватывает и включает в нас, оно и является смыслом.

Всерьез человек нуждается не в тех истинах, которые служат ему, а в тех истинах, которым он сам мог бы служить. Нам необходим скачок из мира человеческого обладания в мир служения и послушания.

"*В том, что известно, пользы нет.*
Одно неведомое нужно"[17].

---

[12] Преп. Исаак Сирин. Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 174–176. Сам текст преп. Исаака мы приведем и подробнее рассмотрим ниже.

[13] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 224.

[14] Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 3.

[15] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 237.

[16] Рацингер Й. Введение в христианство. С. 38.

[17] Гёте И. В. Фауст, Сочинения в 8-ми тт. М., 1976, Т. 2. С. 42.

Технологическая цивилизация любит рассуждать о Средневековье как о детской поре человечества, но некоторые – причем отнюдь не светлые – черты детскости присущи скорее ей самой. Мы больны инфантильностью сознания: неумением брать ответственность на себя, предельную ответственность за свою смертность. Мы немощны нежеланием принять серьезность своей смертности, доступность страданиям и конечность. Человек утратил вкус к неуверенности. Всякая трудность осмысляется исключительно технологически: как из нее выйти, а не как в ней жить. Она воспринимается не как призыв к внутренней работе и росту, а как внешнее препятствие, которое надо суметь обойти.

Человеку нужно аксиологически "повзрослеть". В его духовном мире должно найтись место таким ценностям, которые не просто удовлетворяли бы какие-то его потребности, но которым он был бы готов служить сам, готов был бы любить и оберегать их. Такие отношения человека с вещью или ценностью никак не подобны обладанию. Отношение между человеком и той ценностью, которая в процесс духовного познания вступает как "объект" познания и предмет гносеологического рассмотрения, не может в христианстве строиться и пониматься как отношение классического субъекта и классического объекта в акте научного познания.

ОБЪЕКТ – СУБЪЕКТ – ИНСТРУМЕНТ

Сопоставление научного опыта мировосприятия с религиозным показывает, что возможно построение онтологической модели, которая устанавливает иерархию бытия по степени диалогичности ее познавания человеком.

В новоевропейском опыте обращения с познаваемыми объектами реальность предстает как нечто пассивное. Реальность имеет свои секреты (но не тайны!), и к этим хитроумным секретам человек должен подобрать не менее хитроумные отмычки. Мы уже видели, что исследователь, начиная с Галилея, уже не ученик в храме природы, а судья и палач. Судья он потому, что именно он теперь решает, что есть и чего нет, а чего не может быть никогда. Границы реальности устанавливаются человеком, сама реальность тождественна с тем, что считает таковым положительная наука, и она есть только это. Палачом же по отношению к природе человек оказывается (именно в методологической, а не экологической перспективе), ибо, стремясь обнаружить интересующее его свойство объекта, он не останавливается перед его разрушением. Галилей сравнивал эксперимент с "испанским сапогом", в который человек зажимает природу, чтобы заставить ее дать нужный ему ответ. В сфере духовного познания манипулирующая активность субъекта сменяется на самораскрывающуюся активность объекта. И чем выше онтологический уровень предмета познания, тем более скован волюнтаризм исследователя, тем больше успех познавания зависит от согласия "объекта" раскрыть себя. Почти безгранична активность познающего в мире физическом. Но уже познание мира живого накладывает определенные ограничения. И совсем уж не "все позволено" в изучении человеческого мира. Здесь мы можем лишь терпеливо ждать, пока другой человек сам раскроется нам, что возможно в любом случае лишь в ответ на подтверждение нашей не-агрессивности.

Мы не можем спровоцировать реальность на открытие для нас ее высших духовных свойств. Чувство гармонии и красоты даже неживая природа может лишь сама подарить нам, если мы готовы этот дар принять. Тем более акт религиозного познания выступает, по сути, как акт откровения. "Ищи Господа, но не испытуй, где Он живет", – предупреждал преп. Серафим Саровский[18]. Духовным познанием никак нельзя манипулировать.

"Откровение, – поясняет Семен Франк, – есть всюду, где что-либо сущее (очевидно, живое и обладающее сознанием) само, своей собственной активностью, как бы по своей инициативе, открывает себя другому через воздействие на него... В составе нашей жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные порождения, а как нечто, выступающее, иногда бурно вторгающееся в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами, сферы бытия"[19].

С откровением как способом познания духовной реальности мы имеем дело не только тогда, когда размышляем о религиозном познании, но и когда говорим при общении с другими людьми о восприятии произведений искусства. Эстетическое восприятие вообще во многом сходно с религиозным. Как и в акте религиозного восприятия, эстетически переживаемая действительность не пассивна, и в "момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одинокими – мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то родным нам. Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом. Мы испытываем воздействие объекта на нас. Но одновременно мы сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте реальность как безличную, лишенную личностного центра самосознания"[20]. Итак, различие эстетики и мистики в том, что религиозное чувство ощущает присутствие личности за гармонией мира. (В этой связи нельзя не вспомнить тонкое замечание Честертона, сказавшего, что самый несчастный человек на свете – это атеист, который видит поразившую его красоту заката и при этом не может никому сказать "Спасибо!".)

И напротив, там, где религиозное чувство пытаются передать через вещные, неперсоналистические характеристики ("*что-то* есть") – там дает себя знать паганизация духовной жизни, ее возвращение к доевангельскому и даже доветхозаветному образу мировосприятия. "У нас часто бывает, когда говорим о Вечном, о Высоком, употребляем словечко "что-то". Точно нет у Вечного имени, открытого Им людям, в котором Он сам. Вот это страшно, когда вместо Имени – "что-то", или, еще страшнее, когда Имя как звук пустой, как треск падающих костяшек. В Нем не "что-то" и не то "нет", не то "да", а всегда "Аминь", – протесту-

---

[18] Житие старца Серафима Саровской пустыни иеромонаха пустынножителя и затворника. Муром, 1893. С. 283.

[19] Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 135, 137.

[20] Там же. С. 117. Однако заметим, что одно из самых ярких определений Откровения (по крайней мере эстетического) дал... Винни-Пух. В ответ на предложение Пятачка сочинить песенку, Винни-Пух сказал про себя: "На это не так просто. Ведь поэзия это не такая вещь, которую вы находите, это вещь, которая находит вас. И все, что вы можете сделать, это пойти туда, где вас могут найти".

ет против этой редукции духовного опыта свящ. Анатолий Жураковский[21].

Религиозная реальность открывается как реальность персоналистическая. Не безликое и безразличное Нечто, не онтологически-самопереполненное Бытие, но живая Личность обращена к человеку в опыте Богообщения. Это означает, что сама "методика" религиозного познания должна строиться по принципам диалогичности.

Первый закон диалога свидетельствует: чтобы войти в общение, необходимо обратиться к собеседнику, назвать его по имени и повернуться к нему. Сам диалог может начаться лишь с "окликания", с именования собеседника тем именем, которое приложимо лишь к нему (что особенно важно в религиозной жизни, если мы хотим избежать ошибки Фауста. Злоключения его начались тогда, когда он не стал настаивать на знакомстве со своим новым гостем: *Фауст: "Как ты зовешься?" Мефистофель: "Мелочный вопрос..."*).

Это означает, что Бог – это реальность, принципиально называемая и выразимая лишь в "звательном" падеже. Первично "Ты", вторично "Он". "Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждения: "Он существует", в крайнем случае мы восклицаем: "Ты жив!" [22]. Вера же есть познание в форме признания. Это верно, что мы слишком часто подменяем диалогизм Богопознания монологом, говорящим, по выражению Владимира Лосского, о "Боге богословских учебников"[23]. Но из того, что холодная речь о религии бывает слишком редко тождественна самому религиозному акту, никак не следует, что живому диалогу нет места в тепле самого религиозного опыта.

Вообще же величайшее отличие богослова от философа в том, что он знает, у Кого спрашивать. Образцом богословского исследования в этом смысле оказывается "Исповедь" Блаженного Августина с ее дерзновенными расспросами Бога. И напротив, бросается в глаза страшная дистанция между Августином и Кузанцем. Это дистанция между "Сейчас время не спрашивать, а исповедоваться Тебе" – и изучающе-математическим взглядом Николая Кузанского[24]. Всматривание в Бога не с молитвой, а с изучающим взглядом, подмена "Ты" молитвы на "Он" философии – это и есть духовный исток как грехов, так и ересей.

Второй закон диалога: молчание, когда говорит собеседник. "Боже, пребывающий всегда одним и тем же! пусть я узнаю Тебя, пусть я узнаю себя! Я помолился. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est" – так умолкает Августин, чтобы расслышать ответ. Несомненно, прерывание моего бесконечного монолога возможно лишь в том случае, если я замечу в собеседнике существо, наделенное не менее глубоким онтологическим статусом, чем я. Это означает, что как самих себя мы не воспринимаем в качестве просто вещи среди других вещей, в качестве одного из множественных фактов бытия, так и другого в собы-

---

[21] Свящ. Анатолий Жураковский. Материалы к житию. Париж, 1984. С. 84–85.

[22] Франк С.Л. С нами Бог. Париж. 1964. С. 97. Ср. восклицание Марины Цветаевой: "Бог! Ты не умер – значит, я жива!"

[23] Лосский В.Н. Догматическое богословие // Богословские труды. № 8. М., 1972. С. 207.

[24] Бердяев это называл "томистской эйфорией" (См. Гальцево Р.А. Sub specie finis. К судьбе одной религиозно-эстетической утопии. // Социокультурные утопии XX века. М., ИНИОН. 1979. С. 199). Еще он признавался, что если бы до конца прочитал "Сумму теологии", то, наверно, стал бы неверующим...

тии диалога мы должны суметь отличить в потоке "вещных восприятий" и выделить его из нумерической анонимности. В любом подлинном диалоге с личностью мы должны признать автономность "объекта" нашего обращения, его неуничтожимую и неотменимую, несводимую инаковость. Иными словами, мы должны отказаться от волюнтаристического проектирования, должны признать, что смысл бытия "другого" и смысл нашей с ним встречи мы изначально не можем установить своими проектами.

Митр. Антоний Сурожский рассказывает в "Школе молитвы", как однажды старая прихожанка призналась ему, что она совсем не понимает его слов о сердечном умилении, о касании Богом человеческого сердца... "Вот уже 14 лет я почти непрерывно твержу Иисусову молитву и ни разу не почувствовала присутствия Бога". "Тут я и сказал,– пишет Владыка, – что подумал: если Вы говорите непрерывно, Вы не даете Богу возможности вставить словечко... Пойдите в комнату, приберите там, поставьте свое кресло перед иконой, востеплите лампадку, сядьте, оглянитесь, и посмотрите, как Вы живете; уверен, что, поскольку все 14 лет Вы непрерывно молились, у Вас не было времени оглядеть свое жилье. Затем возьмите вязанье и в течение пятнадцати минут сидите и просто вяжите перед лицом Господа. Но не произносите ни одного слова молитвы. Просто посидите и порадуйтесь покою и уюту Вашей комнаты".

Через несколько дней эта женщина вернулась в храм. Она сделала все, что советовал ей Владыка Антоний. У нее появился опыт тишины. "Я заметила, что тишина была не просто отсутствием звука и шума, что она имела другую субстанцию. Эта тишина не была отсутствием чего-то, она была присутствием чего-то. Тишина имела внутренний объем. Наружная тишина пришла и соединилась с внутренним покоем и тишиной. Внезапно я почувствовала, что тишина является присутствием. В сердце этой тишины был Он, Кто есть полная тишина, полный мир, полное равновесие"...

Третий закон – понимание того, что без желания собеседника диалог просто не состоится, несмотря на все мои усилия и приготовления и соответственно готовность принять новое и неожиданное от собеседника. Даже если этим неожиданным будет молчание[25]. Надо быть готовым к ситуации, когда человек сделает все от него зависящее – и все же будет пребывать в одиночестве. И препятствий нет, и желание веры есть – но еще нет самого ЕСТЬ.

Даже в этом молчании человек должен уметь достойно жить – "бодрствовать, прислушиваясь в сторону Бога"[26]. Вести свою жизнь, быть с людьми и вещами, но прислушиваться на ту сторону – не возвестит ли сердце.

С другой стороны, если, встретив Бога, мы обрели Его таким, каким ожидали, значит, произошла подмена и мы соорудили себе идола по образу нашему и желанию нашему. Напротив, встреча с Живым Бо-

[25] Именно этого не смог вынести и понять Лев Толстой. В "Исповеди" он рассказывает, что, решив уйти из Церкви, он, однако, напоследок попробовал еще раз пожить по всем церковным правилам. Он честно говел, ходил на службы, вычитывал молитвы... Сердце осталось глухо. Встреча не состоялась. Раздосадованный такой "необязательностью" Господа, Толстой ушел в безликий и бездиалогичный мир пантеизма.

[26] Гвардини Р. О Боге Живом. Брюссель, 1972. С. 51.

гом вызывает в душе страх – "начало премудрости страх Божий" (Пс. 110, 10). "Немногие задумывались над неминуемой правдой этих слов... Чтобы иметь познание – надо коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому – против нашей повседневной души. В чреду впечатлений мира вклинивается неотмирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. Проникши же – ожогом ожигает наше "я": из Времени мы узрели Вечность... "Еси" – не легкое слово, в сотрясении лишь скажется оно"[27].

Поэтому изумление и оказывается признаком достижения цели духовного познания и уверенности в том, что открывшееся – не "наших рук дело". "А ты растеряйся пред тем, что того и достойно" (Римма Казакова).

Для преп. Симеона было большим и поразительным открытием, что Бог показывается людям не только в прошлом, но и в наши дни. "Откуда я знал, что Ты являешь Себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире, чтобы я взыскал увидеть Тебя? Потому что я считал, что верую в Тебя совершенно, и думал, что обладаю всем, что Ты даруешь, ничего совсем не имея, как я этому позже научился на деле. Откуда я знал, Владыка, что Ты, будучи невидимым и невместимым, бываешь видимым и вмещаешься внутри нас? Откуда же я знал, Господи, что у меня есть такой Бог?" [28].

Для Аристотеля удивление было **началом** философии, для православных богословов оно оказывается **итогом** пути. "Павел **заключает** речь изумлением, именует все глубиною Божией". "О, если бы и со мною было то же!" – восклицает св. Григорий Богослов, имея в виду Римл. 11, 33[29].

О том же говорит и преп. Макарий Египетский: "Не так оказалось, как предполагал я. Иначе рассуждал я, а иначе действует Дух"[30].

Встречаем мы такое признание и у преп. Исаака Сирина: "И *в удивлении* приимешь совершенство"[31].

Столь настойчиво приходится говорить об этом потому, что слишком часто атеистическая пропаганда утверждает, будто верующий сам выдумывает предмет своей веры и порождает его. "Человек создает Бога по своему образу и подобию". Но откуда же в таком случае это состояние потрясенности при встрече человека с его же собственным "созданием"? Если человек обнаруживает в качестве последней истины нечто, провоцированное им, пусть даже бессознательно, он испытывает не изумление, а в лучшем случае "чувство глубокого удовлетворения". Да, человек стремится к Богу – но это никак не означает, что весь процесс религиозного поиска есть лишь проекция человеческих желаний, как это мыслят теории сублимаций.

---

[27] Свящ. Павел Флоренский. Философия культа. // Богословские труды. Сб. 17. М., 1976. С. 88.

[28] Цит. по: Архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 149.

[29] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 404.

[30] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 200.

[31] Преп. Исаак Сирин. Творения. С. 459.

Если эти принципы готовности к диалогу будут соблюдены и при нашем обращении к Божественной Личности, то у нас есть шанс не только быть услышанными, но и получить ответное "сердечное извещение".

Эти принципы можно суммировать, сказав, что, в отличие от светской гносеологии, в христианстве истина – это не "что", а "Кто". В конце концов, лишь когда Он дает зрение – тогда Его видят (вспомним явление в Эммаусе: Христос удерживает глаза учеников от узнавания).

У Галича это выражается просто:

А суть Твоя является сама,
но лишь когда сама того захочет.

Эти слова поэта отнюдь не есть некий "модернизм". Об этом знает уже ветхозаветный мудрец: "Я знал, что не мог бы получить ее (мудрость), если бы Господь не дал ее мне" (Прем. 8, 21).

Первый импульс исходит от Истины. Нас зовут. Мы лишь откликаемся. В "Исповеди" Августина мы видим, как неожиданно человек может расслышать этот призыв "Возьми, читай!" – этот крик был знаком того, что Августин уже настигнут Взглядом. Вся дальнейшая жизнь есть ответ на первое приглашение (поэтому и говорит Златоуст, что "вера есть удел душ благодарных"[32]).

Диалогичность духовного познания есть свидетельство и залог его достоверности: ведь, как писал св. Ириней Лионский: "Не могли бы мы знать того, что есть Божие, если бы Учитель наш, будучи Словом, не соделался человеком". Ведь тогда бы всякое наше знание о Боге (да и вообще всякое наше знание) было бы только нашим, то есть субъективным, а потому – недоказуемым домыслом. Но знание о Боге не есть знание отвлеченное. Оно – одно из проявлений свершающегося нашего обожения[33].

Из того, что акт религиозного познания имеет персоналистично-диалогический характер, мы можем вывести еще один вывод. В силу самой специфики отношений Бога и человека в этой сфере вообще не соблюдается классическая трихотомия новоевропейского рационализма "объект – субъект – средство познания". В классической научной парадигме субъект познания, с помощью инструментов познания (к числу этих инструментов относятся не только "камеры Вильсона", но и сам язык описания, и даже телесность познающего) поворачивает объект к себе интересующей его стороной. В акте познания, таким образом, меняется внешний по отношению к субъекту предмет, сам же субъект не претерпевает решительных изменений.

При посещении дубненского ускорителя от его хозяев мне довелось услышать откровенное признание о способе их исследований. Представьте, говорили физики, что вы находитесь в тире. У вас в руках крупнокалиберный пулемет, а на стенде в другом конце стрельбища – швейцарские часы. Вы должны расстрелять эти часы, а потом по обломкам попытаться понять, что это такое было и как оно работало. Принцип работы ускорителя здесь во всяком случае передан вполне узнаваемо.

---

[32] Цит. по: Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 89.

[33] См. Карсавин Л.П. Святые отцы и учители Церкви (Раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 51.

В области религиозной это в принципе не так. "Объект" познания здесь Бог. Но в своей трансцендентности Он не может быть предметом ни опыта, ни мысли, ни эксперимента. Поэтому лишь в той мере, в какой из своей трансцендентности Он входит внутрь человеческого мира, в субъект, Бог становится доступен познающему усилию. "Царство Божие внутри вас" (Лк. 17, 21) – на языке гносеологии это означает, что объект исследования внутриположен субъекту и соответственно средства исследования также не могут быть внешними по отношению к самому человеку. Налицо явное слияние поля действий объекта, субъекта и средств познания. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности здесь является "онтологическим инструментом", средством онтологического познания. Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, чтобы дать в себе же место для откровения Другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт.

Духовный взор человека по устройству схож со взглядом... лягушки: как та видит лишь движущиеся предметы (или же неподвижные – в случае, если движется она сама), так и духовный взор человека научается различать добро и зло, невидимые, но важные структуры мироздания, лишь приходя в движение или решаясь на поступок.

Известный российский миссионер В.Марцинковский рассказывал, что однажды в Париже он увидел на "мосту самоубийц" юношу, явно собиравшегося сделать последний шаг. Проповедник Евангелия решил не отговаривать его. Он лишь подошел и задал крайне неуместный вопрос: "Скажите, у Вас, может быть, есть с собою деньги?" Ошарашенный кандидат в самоубийцы ответил, что есть. Марцинковский небезосновательно заметил, что, судя по всему, они ему больше не пригодятся. Когда же его собеседник согласился с этим замечанием, Марцинковский предложил: "Раз так, то, может, Вы отложите Ваше решение на несколько минут. Вот в том квартале живут довольно бедные люди, и Ваши деньги им отнюдь не помешали бы. Мог бы я попросить Вас прежде сходить туда и найти кого-нибудь, чтобы передать ему ненужные Вам уже деньги?" Юноша согласился. Он ушел и на мост больше не вернулся. В тот момент, когда он отдал свой кошелек, его сердце осветила радость бóльшая, чем у принявших его дар. Смысл жизни был ему явлен.

Как известно, каждый орган развивается от упражнения. Пока человек не идет дорогой добротолюбия, ему все кошки кажутся серы и он согласен считать своим убеждением формулу "нет правды на земле, но нет ее и выше". Это, в свою очередь, означает, что – опять же в отличие от классической парадигмы – человек в его субъективности в принципе неисключим здесь из акта познания. Парадигма рационализма требует сведения к минимуму "субъективности" в познании за счет разрастания "объективности". Человек и человечность – досадные помехи на пути к чистой "объективности", помехи в работе чистого мыслительного аппарата. Все "личностное", "субъективное", собственно человеческое должно быть элиминировано. Любой результат исследования – если он "объективен" – должен быть повторяем, воспроизводим любым другим профессионально обученным исследователем. Национальность и вера, семейные отношения и личные черты, все особенности человека не подлежат здесь учету. Сам субъект исследования должен быть заменяем

любым другим (исследователем того же класса). Свет знания, таким образом, отбрасывает сильную тень – деперсонализацию.

"Кто истинно молится – тот истинный богослов", – говорит традиция Православного Богопознания. В науке молитвенной практике, очевидно, структурно будет соответствовать эксперимент. Но если в Евангелии Христос предупреждает идущего на молитву, что прежде молитвы ему стоит вернуться и примириться с тем, с кем он в ссоре (Мф. 5, 23–24), то, очевидно, аналогичный совет, обращенный к физикам, идущим в лабораторию на свой эксперимент, не будет воспринят как нечто естественное.

ВОЛЯ К ЗНАНИЮ

В науке и в духовном познании задействованы в принципе разные структуры человеческого существа. В науке человек действует как чистая интеллигенция, чистый ум. Совесть, вера, любовь, порядочность – не более чем подмога в работе ума ученого. Но духовная жизнь христианина, напротив, строится на чаянии всецелого спасения человека. Цель духовной работы здесь – не создание или уточнение системы представлений о Боге, а спасение человека. Спасение всего себя, спасение самого себя. Именно так говорил об этом митр. Вениамин (Федченков): "Человек определяет **себя** к ВЕРУЮ"[34].

Значит, человек не может быть устремлен к Предмету своего познания лишь одной из своих сторон. "Человек должен идти к истине всей душой" (Платон) [35]. И на этом пути "ум – только рабочая сила у сердца"[36], как говорил замечательный московский духовник и старец начала века о. Алексий Мечев.

В духовно-нравственной сфере человек действует как личность, т.е. воедино собранная целокупность и внутренняя стяженность своего бытия. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту "мира", с другой – абсолютно незаменимы в нем. В моем действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Поэтому "познавательный акт как мой поступок, – поясняет М.Бахтин, – включается в единство моей ответственности. Не из теоретической транскрипции, а из акта-поступка есть выход в его смысловое содержание"[37]. Соответственно "понять предмет – значит понять мое долженствование по отношению к нему, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность"[38].

В противоположность научному познанию – где я должен быть лишь отпечатком реальности, и этот отпечаток должен быть тождествен аналогичному воздействию того же "объекта" на любого другого человека, в противоположность научному познанию, где я – лишь пластически-податливый материал и потому "импрессионистически-безответствен" – нравственный поступок исходит из "моего не-алиби в бытии"[39]. Та активность научного субъекта, о которой мы говорили во второй

---

[34] О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 193.

[35] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 71.

[36] Отец Алексий Мечев, Воспоминания. Париж, 1989. С. 18.

[37] М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 91.

[38] Там же, С. 95.

[39] Там же, С. 12.

части, – это ведь не моя активность, не моя как человека. Это – агрессия класса, фаустовского человечества, где я – "солдат великой всемирной армии труда". Но потому-то этот внешний, имперсональный активизм имеет своей оборотной стороной состояние расслабленности и безответственной неучастности моего "внутреннего человека".

В сфере "практического разума", как гласит категорический императив Канта, чтобы понять свой долг, в пределе я должен исходить из того, что вся история вселенной и моя собственная жизнь начинаются лишь с этого самого момента моего выбора: за моей спиной нет ничего, что силой факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Ни прежде бывшее, ни сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжное действие. "Не-алиби в бытии".

Это значит, что я в принципе не заменим ничем в мире и ни с чем не тождествен (как субъект нравственного выбора). Мне открывается "моя единственность как нудительное несовпадение ни с чем, что не есть я. Признание долженствующей единственности. Это означает – войти в бытие там, где оно не равно самому себе"[40]. Именно поэтому Бахтин определяет веру как "ответственно осознанное движение сознания"[41], в котором человек выступает как носитель свободы, а не как зеркально отражающий познавательный аппарат.

Итак, вера противоположна знанию не потому, что она неаргументирована или неуверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто совершенно иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры[42]. Это поистине так, ибо самое главное в мире – моя человеческая личность, личность других людей и личностная реальность Бога ускользает от всякой технологичности и объективируемости, т.е. от всякого без-человечного опознавания. Безличное, объективное, систематическое знание упускает самое существенное – оно не может найти меня, не может обрести Бога. Потому лишь вера может избежать "удушающе печальной вселенной рационализма" (Г.Марсель)" [43].

Вера предполагает личное отношение к предмету исследования, т.е., во-первых, свободно-волящее и потому не спровоцированное никакой нудительностью, во-вторых, личностное, т.е. именно мое, а не чьето отношение к истине; в-третьих, установление отношений веры предполагает сущностную перемену меня как субъекта веры.

. Исходя из этого можно предложить такое определение веры: **Вера – личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию.** Когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто "принято к сведению", а требует от него жизненного ответа – этим ответом оказывается вера. Поэтому вера не нуждается в преобразовании в какую-либо форму "позитивного знания". Для верующего Бог – это очевидность, которая требует веры.

---

[40] Том же, С. 112.
[41] Там же, С 109, 112.
[42] См.: Рацингер Й. Введение в христианство. С. 38.
[43] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль С. 82.

Верой человек проявившееся у него знание о Боге переносит волевым актом из периферии своего сознания и жизни в их центр[44]. Так разрешается кажущаяся противоречивость слов ап. Павла: "Я **знаю**, в Кого **уверовал**" (Тим. 1, 12).

Вера – выбор аксиологии. Она узнает не о такой реальности, которой достаточно лишь "отразиться" в сознании субъекта. Вера вводит человека в присутствие императивов. Бог переживается не просто как космический Абсолют. Открытие Его присутствия нерасторжимо связано с императивом обновления и нравственного переворота[45].

Поэтому и нельзя отстраненно говорить о Нем: "Есть НЛО, а есть Христос". Только так: вот есть я и только я, в своем одиночестве и абсолютной ответственности, и есть некая Реальность, обращающаяся ко мне или обращающая меня лицом к Себе. Вера – познание в форме признания. Вера признает, что моральный вызов, расслышанный ею от Бога, адресован ко мне.

Поскольку же принятие нравственного закона (или уточнение его, конкретизация) не есть событие, сильно облегчающее проживание в мире сем, то принятие дополнительного этического бремени не может произойти само по себе. У человека должны быть некие дополнительные и достаточно необычные мотивы для того, чтобы усложнять себе жизнь[46]. Этим мотивом и является сам факт Встречи и пробужденное им чувство. Поэтому-то "Кто не может любить Бога – тот, конечно, не может и веровать в Него", по слову преп. Симеона[47].

Там, где нет любви к Богу, Он воспринимается как источник тяжких и бессмысленных обременений и неверие приходит как ощущение свободы... Поэтому так важно не забывать правоту слов Паскаля: "Относительно человеческих вещей говорят, что их надо знать, прежде чем любить их. Святые, напротив, говорят о вещах божественных, что их нужно любить, чтобы познать"[48]. Вслед за Владимиром Зелинским можно сказать, что "вера – дар умной любви"[49].

Отношения между обретенным знанием о предмете веры и волевым актом могут быть разными. В одних случаях (и чаще всего) воля к вере имеет дело с уже хранящимся в душе знанием (человек "в принципе" признавал, что "что-то есть" и Евангелие по большому счету право,

---

[44] Для сравнения приведем две возможные реакции на одну обыденную информацию. Скажем, я знаю, что завтра решающий матч "Спартака". Поскольку я не являюсь болельщиком, услышанная случайно информация будет покоиться на окраине моего сознания, нисколько не задевая мои жизненные планы. Но совершенно иначе будет реагировать фанат, который лишь по забывчивости не знал, что завтра матч его любимой команды. Случайно услышанная фраза сразу встанет в центр его сознания и воли, и самым решительным образом перекроит все его планы на ближайший день: он будет искать билет, отменит одни встречи и будет созваниваться с другими своими единоверцами. Его действия будут определяться тем, что он не просто проинформирован о завтрашнем матче, но еще и **верит** в победу своей команды и желает ее.

[45] Понятно, что человек, не желающий относить к себе те нравственные императивы, о присутствии которых в христианстве он догадывается, будет отрицать любые доказательства в пользу веры и верить самым поверхностным доводам – против нее. Не лишне вспомнить в этой связи знаменитую остроту Мальбранша, предположившего, что если бы признание научных истин сопровождалось нравственными обязательствами, то и Пифагорова теорема сделалась бы предметом сомнений.

[46] "Религия не всегда утешение, во многих случаях она тяжелое иго, но кто истинно уверовал, тот с этим игом уже ни за что не расстанется!" – К.Леонтьев. Избранные письмо. СПб., 1993. С. 588.

[47] Цит.: Фудель С.И. У стен Церкви. // Надежда. Христианское чтение. Вып. 2. С. 305.

[48] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Бр., 1974. С. 71.

[49] Зелинский В. Место обитания Твоего. Выбор. №1. М., 1987. С. 20.

но не считал, что правота Евангелия имеет какое-то отношение лично к нему). В других же случаях воля к вере, пробудившись в человеке, понуждает его решительно менять само поле своего опыта и, значит, не успокаиваясь на "ощущении отсутствия Бога" (которое, кстати, не тождественно "отсутствию ощущения Бога"), искать новых смыслов, нового опыта. Сама же "воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля увидеть, заметить, воспринять то, что само по себе есть достоверная истина. Воля к вере есть воля направить взор на предмет духовного опыта и при этом напрячь духовный взор"[50].

Вера есть воля, устремленная на область познания. В этом ее отличие от обычных умственных актов, ни к чему не обязывающих и не требующих жертвы.

Не случайно само это слово происходит от санскритского "вар" – жар, горячность. Не случайно символ веры и молитвы – огонь: свеча, кадило, лампада. Согласие на веру – это не простая восприимчивость, не пассивность, это действие. "Ни один человек не имеет права внушать другим, будто вера есть нечто ничтожное или легкое, тогда как вера – величайшее и труднейшее из всех дел", – настаивает С.Кьеркегор[51]. Не мир проходит перед отражающим его субъектом, но человек движется в мире, проходя от неверия к вере и при этом проходя разные онтологические горизонты. Вера связана с решениями и решимостью, а отнюдь не с безвольной отдачей себя авторитету или привычке. "Вера требует души твердой", – говорил преп. Феогност[52].

Впрочем, и здесь нельзя забывать того, о чем шла речь в предыдущей главе: подлинная вера все же есть Дар Свыше, а не плод моих устремлений. Воля к вере есть прежде всего готовность ответить "Да" – если сердце наконец-то почувствует в Евангелии свою истину.

А в самом начале – это готовность, преодолевая сопротивление застоявшихся в привычных сочетаниях суставах, повернуться в ту сторону и сделать хотя бы жест ожидания и серьезности, жест внимания. "Вставши утром, каждый день в течение трех, например, месяцев креститесь на образ и приговаривайте мысленно: "Господи, пошли мне веру в Церковь и загробную жизнь". И больше ничего! Придет вера – пройдет старческая скука", – делится опытом, приобретенным у духовников Афона и Оптиной, Константин Леонтьев[53].

Воздержание от действий в конце концов закрепощает человека в худшей несвободе – в несвободе незнания, в несвободе безверия. "Кто ждет в бездействии наитий, прождет их до скончанья дней"[54].

Воля к вере действует в человеке, поскольку речь идет не об активизации одной из потенций человека, а о его целостном исполнении. Поэтому и у самой веры оказываются, в частности, свои, ненаучные критерии самоподтверждения.

Каков характер деятельности, которая может дать нам ведение?

---

[50] Франк С Л. С нами Бог. С. 80.

[51] Кьеркегор С Страх и трепет. Л., 1991. С. 29.

[52] Добротолюбие. Т. 3. Гл. 41. Джорданвилль, 1965. С. 279.

[53] Леонтьев К. Избронные письма. СПб., 1993. С. 515.

[54] Гёте И. В. Фауст. С. 23.

ЧЕЛОВЕК КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЗНАНИЯ

Из вышесказанного было видно, как мало похож Бог на обычный "предмет познания". Человек не может уловить Его в обычные структуры "субъектно-объектных отношений".

Не входя в состав нашего мира, не входя даже как таковой в состав нашей мысли, Бог **вне** Себя действует **в** нас.

Значит, должна пойти речь о том, как человек может сделать себя пространством теофании. Какова та деятельность, которая может привести к желанной Встрече?

Поскольку речь идет о действии Бога в человеке, собственно человеческая деятельность должна быть ответствующей, воспринимающей. Человеку предстоит не столько самому построить что-то, сколько открыть себя для созидающего действия Творца. Странно ли в этом контексте слово Апостола, говорящего о "Богоприемной немощи" (1 Кор. 12, 9)?

И вот св. Григорий Богослов пишет: "Любомудрствовать о Боге можно не всякому – да! не всякому. Это приобретается недешево и не пресмыкающимися по земле. Ибо действительно нужно упразднiться, чтобы разуметь Бога"[55]. Последнее утверждение отсылает читателя к словам Псалтыри: "упразднитеся и разумейте яко Аз есмь Бог" (Пс. 45, 11; рус.: "Остановитесь и познайте").

Любовь и есть упразднение себя. Любящий живет не собою и не для себя, он открывает себя для радости и боли любимого, с ним, а не с собою соотносит все происходящее в его жизни.

Если Истина есть иная, чем я, реальность, а не есть просто мое представление о реальности, то, значит, вхождение в истину есть усложнение моего бытия (его "усугубление", если вспомнить уже мысль преп. Макария Египетского о том, что христиане живут сугубою жизнью), есть вторжение в мою жизнь чего-то иного. Чем я могу потеснить свое эго для того, чтобы не где-нибудь, а во мне, в моем сердце дать жизненное пространство для другого? Только волей к любви и самой любовью. Вот и получается – "Не входят в истину иначе как через любовь" (Августин) [56].

Соответственно "лучший богослов не тот, чье представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок истины. Говорить о Боге – великое дело, но гораздо больше – очищать себя для Бога", – напоминает св. Григорий Богослов[57].

"Очищать себя для Бога", "любить Бога" – это мотив, который есть во многих религиях мира. Но Евангелие решительным образом демистифицировало этот путь Богопознания. Чтобы стяжать любовь к Богу или проявить ее – оказывается, не необходимо аскетическое странничество по горам и пустыням... Подать чашу воды просящему прохожему – значит отныне проявить любовь к самому Богу. Посетить больного – значит совершить путешествие в само Царство Небесное. Отдать одежду бедствующему – значит прикрыть Голгофскую наготу Богочеловека. Простить долг своему обидчику – значит сделать своим вечным должником самого Творца неба и земли... Вот подступает

---

[55] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 386.

[56] Дандейн А. Христианская вера и современная мысль. Бр., 1974. С. 71.

[57] Св. Григорий Богослов Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 469.

св. Иоанн Златоуст к разъяснению притчи о десяти девах и спрашивает: "Кто продавцы елея? Бедные, ради милостыни сидящие перед церковию. А за сколько продается он? За сколько хочешь: цены не назначено. Есть у тебя обол? Купи небо, не потому, что небо дешево, но потому, что Господь человеколюбив. Нет у тебя обола – подай чашу холодной воды. Предметом купли и продажи – небо, а мы не заботимся!" [58].

Преп. Исаак Сирин, один из величайших мистиков Православия, о пути к созерцанию Бога говорит так: "Чистота взирает на Бога не вследствие прощения, но вследствие неведения злобы какого бы то ни было человека"[59]. Причем речь идет не о том, что человек не должен знать злобы **на** какого бы то ни было человека. Условие гораздо более возвышенно: Богозритель не должен видеть даже чужой злобы, не должен замечать ее. Ибо – "кто не расположен ко злу, тот не способен и к подозрению"[60]. Так трехлетний ребенок не может подозревать в греховности порнографическую книгу. Каждый обнаруживает в другом тот грех, к которому хотя бы отчасти, хотя бы в мысли причастен он сам.

А этот случай – для тех, кто спрашивает: "А кто Бога видел?" Игумен Афонского Пантелеймонова монастыря Нифонт рос у строгой матери. На косяке всегда висел кнут для наказания ребят. Как-то дети расшалились и старший разбил лампу. Тут в избу вошла мать и спрашивает сурово: "Кто разбил лампу?" Младший вдруг говорит: "Я!" Мать сняла кнут и жестоко отхлестала его. А старший брат с ужасом и удивлением смотрит, как мать бьет ни в чем не повинного брата. Мальчик полез на печь. И вдруг потолок над ним исчез. Воссиял свет. И явился Христос. А мальчик тогда же дал обет: уйти на Афон...[61]

Итак, на деле Евангелие не "демистифицирует" путь Богопознания, а наделяет сакральным статусом самые простые отношения людей друг ко другу. "Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. 25, 40) .

Истина рождается от сродства с Истиной. Подобное познается подобным. Если Бог есть любовь – то "Дерзающий говорить о любви решается говорить о Боге" (Иоанн Лествичник)[62]. Чтобы познать Любовь, приведшую в движение мир, человек сам должен двигаться в том же направлении[63].

Вера и есть естественное движение души, "tehni tis fisiki", по слову св. Климента Александрийского[64]. Напротив, "страсть есть противоестественное движение души по направлению либо к неразумной любви,

---

[58] Св. Иоанн Златоуст. Твор. Т. 2, кн.1. СПб., 1896. С. 324.
[59] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 378.
[60] Св. Григорий Богослав. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 313.
[61] Митр. Вениомин (Федченков). Божии люди. М., 1991. С. 109.
[62] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. 30, 4.
[63] У св. Григория Нисского (в "Жизни Моисея") есть объяснение, почему Моисею не была дана увидеть лица Бога, а только "задняя" Его: "Человек должен идти за Богом, следовать Ему и уподобляться Ему. Стоять же лицом к лицу – значит идти навстречу Богу, то есть в противоположном движении, наперекор Богу. Вопреки добродетели смотрит порок, наперекор любви может двигаться лишь ненависть... " – Св. Григорий Нисский. Творения. Ч.1. М., 1861. С. 353–354.
Несомненно, впрочем, что этот образ носит достаточно частный характер и не может описать все Встречи Бога и человека.
[64] Св. Климент Александрийский. Строматы, 2, 6.

либо к неразборчивой ненависти" (преп. Максим Исповедник) [65]. Поэтому грех и вера – несовместимые, противоположные движения в онтологическом пространстве.

В страстном человеке просто "нет места, к которому могла бы прилепиться истина"[66].

Итак, сам человек оказывается инструментом Богопознания. "В Злохудожную душу не вниде премудрость", – говорит библейский автор, и, значит, человеку надо изменить самого себя, поменять свою душу[67], свой ум[68], чтобы обрести последнее Знание.

В этом познании, как и в любом ином, нужно принимать во внимание не только предмет исследования, но и чистоту инструмента, с помощью которого исследование ведется. Другое дело, что для того, чтобы видеть дальше микроскопа, необходима душа[69]. И если линзы микроскопа можно протирать спиртом, то с душой такая мазь ничего хорошего не сделает.

Человек сам должен заботиться о чистоте своего зрения, своего совестного взгляда. Тот, кто пытается быть простым наблюдателем, не узнает ничего.

Мир духов рядом, дверь не на запоре.
Но сам ты слеп, и все в тебе мертво.
Умойся в утренней заре как в море,
Очнись, вот этот мир, войди в него[70].

Увеличение количества доказательств не приведет ни к чему, если не будет сопровождаться уменьшением количества страстей. Об этом и напоминал Паскаль своему корреспонденту: "Нет никакого смысла убеждать Вас путем дальнейшего нагромождения доказательств: прежде всего Вам следует бороться с собственными страстями"[71].

Довольствующееся собою сомнение бездеятельно и бесплодно. "Хочешь убедиться в существовании людей и узнать их – деятельно их люби. Хочешь узнать, есть ли Бог, – в деятельной любви к людям и миру деятельно люби Бога. Если же человек любит только себя и свое сомнение – Бог уходит от него", – писал Л.Карсавин[72]. Итак, религиозная гносеология есть составная часть аскетики.

Феномен веры, которая из одного горизонта бытия узревает другой, свидетельствует об иерархичности бытия. В опыте веры открывается то, что Лосев называл "фактами разной напряженности бытия"[73].

Осознав наличие разных уровней бытия, человек должен самоопределиться, какой мир он будет считать своим со всеми вытекающими последствиями: безлично-преходящий и увлекающий за собою в бездну

---

[65] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С.109.
[66] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 40.
[67] Только змеи сбрасывают кожу, Мы меняем души, не тела... – Н. Гумилев.
[68] Metanoia – греческое слава, переведенное русским "покаяние", буквально означает "перемена ума". Речь идет о перемене стремлений человека, его ценностных ориентаций.
[69] "По-настоящему видеть можна только сердцем, главное невидимо для глаз", – говарил Маленький Принц.
[70] Гёте И. В. Указ. соч. С. 23.
[71] Цит.: Рацингер Й. Введение в христианства. Бр., 1988. С. 129.
[72] Карсавин Л.П. О сомнении, науке и вере. // Логос, №46. Брюссель–Москва, 1988. С. 178 и 165.
[73] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 36.

вечной смерти и прикипевшего к нему человека, или мир персонально-Вечный. В котором из двух – цель и смысл его жизни?

Человек встретился с Вечностью – и эта встреча не может быть лишена личного участия человека в ней: не как просто "эстетически созерцающего", но как этически задействованного в ситуацию. М.Бахтин так писал об этом: "Противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; это положение включает в себя некий ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) – и вот наша преходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне... Такова концепция Платона". С.Аверинцев так комментирует эту мысль Бахтина: "Бахтин хочет сказать – с полным основанием, – что учение Платона, противопоставляющее незыблемость "истинно-сущего" и зыбкость мнимо-сущего, меона, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, т.е., по-бахтински, "поступок" – он должен бежать от мнимости и устремляться к истине"[74].

В числе того, что Франк назвал "вечными фактами бытия"[75] феноменология веры обнаруживает и пограничность онтологического статуса человека.

О, вещая душа моя,
О сердце, полное тревоги.
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия.[76]

Если человек ощутит свою сердечную тревогу и верно опознает ее исток, если он даст реализоваться в себе онтологической гравитации – он родит веру и приблизится к Истоку Бытия. Если он всецело доверит себя лишь одному уровню бытия, причем низшему и слепому, – он ослепнет вместе с ним и будет погребен в мире безбожия. Во всяком случае само бытие Бога настолько очевидно, что неверие в Него является грехом, и оно настолько неочевидно, что вера в Него является заслугой.

Аскетика есть стояние на грани двух миров. Борьба с низшими стихиями не нужна тем, кто всецело существует лишь в духовном пространстве (ангелы); а всецелая погруженность в материальный мир не знает тягот прорастания вверх (животные).

Аскетика не есть некое "иго", налагаемое христианской проповедью на "обычную человеческую жизнь". Деление истории христианства на "светлый апостольский период" и "темный средневеково-аскетический", принятое среди современных церковноборцев, и исторически и духовно слишком близоруко. "Христианство, приводимое в жизнь,

---

[74] Бахтин М.М. Философия поступка. // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. М., 1986. С. 89 и 159).

[75] Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 168.

[76] Тютчев Ф.И.

неизбежно аскетично, то есть требует борьбы"[77], – поясняет новомученик арх. Феодор Поздеевский.

Именно в силу своего центрального положения в мироздании человек обречен на выбор, на сопричастность всем этажам бытия. Человек выше мира, и эту свою надмирность он должен доказывать и утверждать – или лишиться человечности. Онтологический смысл аскетики Вл.Соловьев видел в том, что "все высшее или более совершенное самим существованием своим предполагает некоторое освобождение от низшего, точнее, от его исключительного господства"[78].

Аскетическое усилие бессмысленно, если внешний наблюдатель не видит верхнего горизонта, к которому и стремится подвизающийся. Если под "природой" разуметь лишь то, что ниже человека, – человек противоестествен и аскетический подвиг тем более противоприроден. Но если знать, что кроме природы порожденной есть еще Природа Рождающая, то усилие человека, направленное к ее обретению, становится единственно осмысленным действием человека.

В аскетике действует не отторжение от мира, не отвращение к нему (эти мотивы есть в аскетике языческой, но они не благословлены в аскетике христианской); в ней действует положительное притяжение к горнему. "Освобождение от рабства низшим благам может быть только *условием* получения высшего блага; храм, из которого выброшены идолы, его наполнявшие, через это одно еще не становится святынею Божией – сам по себе он остается только пустым местом" (В.Соловьев) [79]. Даже сама этика, по точному наблюдению Соловьева, есть гигиена, а не терапия духовной жизни[80]. Нравственный подвиг и аскетический – лишь средства к Богопричастию.

Поскольку человек стоит на грани, его влечения и привязанности разбросаны по разным сферам. Непосредственной целью аскетического подвига поэтому выступает **целомудрие**. Это славянское слово, скальки рованное с греческого sofrosine, гораздо глубже своего сегодняшнего значения. Цельность мудрости человека, его собранность воедино – вот что стоит за ним.

В прошлом веке митр. Филарет (Дроздов) писал, что "жить целомудренно в точном значении этого слова – значит жить под управлением целого, неповрежденного здравого мудрствования. Не позволять себе никакого удовольствия, которое не одобряется здравым рассуждением, соблюдать ум, не оскверненный нечистыми мыслями, сердце, не зараженное нечистыми желаниями, тело, не растленное нечистыми делами".

Человек собирает воедино все действования своей природы (и души, и тела) и направляет их к единой цели. На языке аскетики "сердце" – это способность человека быть цельностью, а "ум" – способность быть стремящейся цельностью, способность устремлять себя к

---

[77] Арх. Феодор Поздеевский. Смысл христианского подвига. ТСЛ., 1911. С. 57.
[78] Соловьев В.С. Оправдание добра. Собр. соч. в 2-х томах. Т.1. С. 115.
[79] Там же, С. 215.
[80] Там же, С. 151.

осознанной цели[81]. Сердце – это то, вокруг чего человек на деле строит свою жизнь, ум – сознательное целеполагание. Они не могут существовать раздельно: сердце, не просвещенное и не направляемое умом, будет источать свои дары на предметы, недостойные собственно человеческой любви. Но и ум, лишенный укорененности в сердце, не знает, к чему себя приложить. "Ум перебегает всегда с предмета на предмет. Чем его привязать? – вопрошает св. Феофан Затворник и отвечает: – Ничем нельзя как чувством"[82]. Дать остойчивость уму может только некая точка, вне него находящаяся, – и это сердце. Отсюда значение сердца и чувств в христианской аскетике.

Эти два центра – сознаваемый и реальный – должны совместиться, что и выражает классическая формула православной аскетики: "ум, сведенный в сердце". Поэтому целомудрие возможно лишь тогда, когда, по слову преп. Макария, "ум всецело воспримет в себя попечение и скорбь об изыскании духовной сущности души"[83].

Целомудрие как цельность и полнота противостоит ущербности, частичности. Усилиями "просветителей" "целомудрие" стало восприниматься как неопытность, неискушенность, едва ли не безжизненность, а под "страстью" начали понимать бурное и живое чувство. Целомудрие действительно противостоит страсти – но не по степени напряжения чувства, а по направленности его. Св. Григорий Богослов говорит о своей "любви к целомудрию"[84]. По слову аввы Фалассия, "бесстрастие есть неподвижность души на худое"[85]. Бесстрастие – "апатия" – не стоическая невозмутимость, а именно свобода от страстей. Сама эта недвижность ко греху есть следствие всецелой устремленности к Богу, уязвленности горнею Любовью. Напротив, недолжная направленность эроса умаляет и ущербляет напряженность человеческого чувства. Так, по мысли св. Иоанна Златоуста, "**разврат** происходит не от чего иного, как **от недостатка любви**, и пламень любви сжигает душевную нечистоту"[86]. По сути истинный антоним похоти не скопчество, а любовь[87]. В этой связи очень характерен антоним, который преп. Петр Дамаскин противополагает целомудрию: "Целомудрие есть здравый (целый) образ мысли, то есть не имеющий какой-либо недостаток и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержание или **окаменение**"[88]. Итак, подлинный антоним целомудрия – "окаменение", бесчувствие, отмирание совести и духа. "Грех есть оглушение чувства", тогда как "бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела"[89], – говорит преп. Иоанн Лествичник. Целомудрие есть отдых души от "докуч-

---

[81] См.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 36.
[82] Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 2. С. 95.
[83] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 101.
[84] Св. Григорий Богослов. Стихи о себе самом. // Творения. СПб., б.г. Т. 2. С. 62.
[85] Хоружий С.С. Указ. соч. С. 30.
[86] Иоанн Златоуст. Беседа 30 на 1 Кор.
[87] "Похоти противостоит любовь к Богу". Преп. Максим Исповедник. Творения. Т.1. М., 1993, С. 142.
[88] Преп. Петр Дамаскин. Книга 2, 18.
[89] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Серг. Посад, 1908. С. 229 и 256.

ливого напора страстей"[90]. В этом отдыхе душа более ничего не стремится подчинить себе и потребить, а значит – может просто любоваться[91].

Вот прекрасное выражение нецеломудренного состояния жизни: "Я знаю четырех Татьян, – говорит печерский старец паломнице. – Одну знают все, другую друзья, третью – она сама знает, четвертую знает Бог. А нужно, чтобы была только одна Татьяна. Нельзя, чтобы слиток золота рассыпался в песок"[92]. Аналогичный совет привозит Валерия Алфеева из грузинского монастыря: "Это никуда не годится, если есть отдельное время для молитвы, отдельное – для жизни, совсем не похожей на молитву. Жизнь нужно обратить к Богу, а не молитву"[93].

Перед нами – явное условие Богопознания: "Жизнь надо обратить к Богу, а не молитву". Во-первых, отсюда следует, что вне обращенности к Богу подлинного целомудрия не стяжать. Ведь только цель делает волю цельной, собирает наши силы, направляя их в одну точку. Только истинная цель может исцелить человека. Во-вторых, без труда по сознательному, "сердечно-умному" собиранию души человек не сможет взглянуть Истине в лицо.

О том, как страстное, нецеломудренное состояние душевной разбросанности ведет к потере Истины, говорят слова Экзюпери: "Истину выкапывают, как колодец. Взгляд, когда он распылен и рассеян, теряет способность видеть Бога"[94].

Продолжим эту аналогию. Колодец роют, бывает, для того, чтобы из его глубины, спрятавшись от всезатмевающего солнца, видеть звезды. Прячутся от навязчиво-видимого, чтобы получить возможность рассматривать невидимое. Грех и страсть слишком слепят человека своими балаганными красками, и от них надо спрятаться[95].

Здесь надо пояснить, что христианин не может не быть монархистом. Не нужно думать, что выражение "Царство Божие", встречающееся в Евангелии, могло бы звучать как "Республика Божия", живи Христос в нашем веке. В любой политической культуре христианин призван к созиданию внутри себя именно "**Царства**", "диктатуры совести". Че-

---

[90] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С. 218.

[91] Св. Нанн, еп. Илиапольский, "пристально и долго смотрел на блудницу-язычницу, шедшую мимо храма, пока не скрылась она из глаз, и потом, обратившись к епископам, сказал: "Разве не понравилась вам красота той женщины?" Они не отвечали. Плача, он снова спросил епископов: "Разве не усладились вы видом красоты ее?" Они молчали. Нонн сказал: "Поистине многому я научился от нее: ибо женщину сию Господь поставит на Строшном суде и ею осудит нас". И пояснил, что как она так заботится о внешности, так и мы не заботимся о нашем небесном Женихе. "Господи! Да не погибнет такая красота в разврате, но обрати ее!", — взмолился Святитель. (Четьи Минеи, 8 акт. Житие св. Пелагии).

[92] Горичева Татьяна. Взыскание погибших. // Лагас. Брюссель–Москва, № 41–44. 1984. С. 80.

[93] Алфеева В. Джвари. // Новый мир, 1989, № 7. С. 15.

[94] Сент-Экзюпери А. де. Военные записки. М., 1986. С. 192.

[95] Может быть, поэтому, кстати, существует давно замеченная связь между творчеством и аскетикой (даже чисто мирской): "Секс ни к чему не ведет. Он не безнравствен, он бесплоден. Им можно заниматься, пока не захочешь творить. На совершенствоваться может лишь личность целомудренная". А.Камю. Записные книжки. // Камю А. Творчество и свобода. М., Радуга. 1990. С. 58.

ловек должен попасть в плен – "стать узником любви" (преп. Макарий Египетский) [96].

Вполне буквально понимал евангельские слова о "Царстве" один из древних подвижников, о котором пишет св. Феофан Затворник: "Припоминаю одного старца из древних, который однажды возгласил в своем кругу: радуйтесь со мною, я ныне царь! Как так? Воцарился над страстями"[97]. Целомудренный человек имеет в своей душе и жизни твердый стержень, вокруг которого он строит себя. Его жизнь не строится на "реактивном" принципе: откуда раздражение сильнее – туда по реакции и направляется ответ. Напротив, к его душевной жизни можно приложить известный в биологии закон Кеннона: постоянство внутренней среды есть условие свободной жизни. Внутренняя теплота является залогом свободы от внешних перемен.

Если для описания целомудренного состояния мы использовали слово "царство", то естественно сказать, что противостоящее этому "царству" состояние – демократия. Здесь уместно вспомнить "bon mot", которое определяет республиканца как человека "без царя в голове".

В этом случае человек представляет собою "парламент", в котором каждая из "фракций" настаивает на своем. Фракция сердца хочет молитвы, фракция рассудка жаждет информации, а фракция желудка настойчиво предлагает устроить обеденный перерыв. Идет усиленный поиск "консенсуса", который благополучно разваливается, как только ближайшая цель одной из фракций достигнута.

Эта демократия страстей св. Феофаном Затворником названа "осуечением": "Когда одно дело делается, а сотни толпятся в голове"[98]. С другой стороны, об этом состоянии внутренней войны и раздробленности свидетельствует Марина Цветаева: "И ты поймешь, как страстно день и ночь боролись Промысел и Произвол в ворочающей жернова груди".

Это состояние, впрочем, не так уж и плохо. Человек еще различает, что есть добро, а где грех, и он еще открыт добрым помыслам.

Но ниже этого уровня мы вновь видим некую целостность в человеке. Все помыслы и движения души собираются воедино, кристаллизуются вокруг некоей – сильнейшей – страсти. Страсти, по наблюдению святых отцов, способны изгонять друг друга. Человек, скажем, может воздерживаться от блуда ради собственного тщеславия или ради скорейшего обогащения. Центральная страсть подчиняет себе человека, лишая его свободы: "он знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть"... Не случайно поэтому преп. Макарий Египетский называл страсти "неудобоносимыми горами"[99].

---

[96] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 260.
[97] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 2. М., 1898. С. 168.
[98] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 1. М., 1898. С. 20.
[99] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 176.

В "остращении"[100] есть также свои градации. На "минус первом" этаже человек слушается страсти, но знает, что это грех, и, пусть и немощно, кается в нем, хотя и не может ему противиться. На "минус втором" (кстати, наиболее обычном сегодня) духовные чувства уже настолько притупились, что человек и не знает, что подпал под власть греха, и все происходящее с ним считает "нормальным" – "как у всех". Не борясь с грехом, человек спокойно идет дальше дорогой расчеловечивания и духовного распада. На "минус третьем" этаже он знает, что творит беззаконие, но с сатанинской гордостью, подавив в себе покаяние, идет на сознательное противление Богу, утверждая уже не просто грех, но – "идеал Содомский". Зеркальная противоположность целомудрия – страсть: цельность, направленная в другую сторону.

Так вот, поскольку человек обычно находится на этих "минусовых" этажах духовного устроения, его восхождение к Богу неизбежно должно пройти через "нулевой уровень", через покаянное распадение страстной структуры для последующего воссоздания душевной целокупности в Боге и правде.

Поэтому авторы православного "Патерика" вполне могли бы в своей тончайшей аналитике духовной жизни согласиться с внешне шокирующим суждением антихристианина Ницше: "Нужно иметь в душе хаос, чтобы родить танцующую звезду". Хаос в душе может быть (опять же здесь все динамично и все зависит от вектора движения: сверху вниз или наоборот) признаком наступившего раскаяния и обновления, и поистине бывают состояния человека когда "**нужно** иметь в душе хаос"...

Таким образом, нельзя вести разговор о путях Богопознания, о его удачах и неудачах, если не касаться вопросов аскетики. Как человек строит свой внутренний мир – так он видит и все мироздание. Кому Небо пусто – тот имеет пустое сердце. Поэтому, каким бы невежливым ни казалось стихотворение Бродского, оно все же правдиво:

Есть мистика. Есть вера. Есть Господь.
Есть разница меж них. И есть единство.
Одним вредит, других спасает плоть.
Неверье – слепота. Но чаще – свинство.

Человеку предстоит выбор онтологии. Искуситель, о котором мы уже упоминали строчкой Фета, настаивает: "Признай лишь явное". Человеку же предстоит *отразить* внешний мир – как отражают натиск. Отражение не как восприятие, а как неприятие. И поистине "необходимо быть поистине великим человеком, чтобы устоять против здравого смысла" (Достоевский)[101].

В конце концов именно "не уму, а воле дано решать, что есть, чего нет; что истина, что ложь"[102]. Как бы ни были "убедительны" и самоуверенны факты атеизма (а вновь повторю – эти факты многочисленны

[100] Неологизм св. Феофана, выражающий проникновение страсти в сердце человека, все большую и большую подчиненность человека овладевающей им страсти.
[101] Достоевский Ф.М. Бесы. ПСС. С. 209.
[102] Шестов Л. Умозрение и откровение. П., 1964. С. 146.

и как реальность входят в жизнь каждого верующего в более или менее многочисленные часы его жизни), но призвание человека ведь в том и состоит, чтобы, не рабствуя фактам, самому творить их.

Если человек еще не знает самого важного о Боге – это факт не онтологии, а факт личной биографии атеиста. "От незнания нельзя никогда делать вывод о небытии, – пишет о том же митр. Вениамин. Я не знаю, что думает мой читатель, и потому не могу сказать: он ничего не думает"[103]. А затем он приводит вполне запоминающийся пример на эту тему. Семинарист в запале спора говорит – "А кто Бога-то видел?" Мы (остальные семинаристы) или не хотели спорить, или же не сумели возразить ему – и молчали. Здесь присутствовал помощник эконома по имени Василий. Видя наше молчание, он обратился к Мише с вопросом: "Барин! Так вы говорите, что коли Бога не видели, так уж и нет его?" – "Ну, да!" – "А вы мою бабку видели?" – "Нет", – робея, ответил Миша. – "Ну, вот! А она и по сию пору жива!" [104].

Здесь открывается принципиальная несоизмеримость "научного атеизма" и богословия. Богословие предполагает определенные пути своей проверки. Оно не гарантирует автоматического успеха, но тысячи людей подтверждают: да, там такое "бывает", что-то там случается с человеком, и слова Традиции дают мне те образы, в которых я узнаю происходившее в самой потаенной глубине моего сердца.

Но атеистическая концепция, своим основным тезисом утверждающая небытие Бога, как раз не может предложить никаких процедур его проверки. Лишь если бы человек исследовал все бытие – во всех его уровнях и во всех измерениях, – он смог бы заявить: "Проверено. Бога нет!" Поскольку эта проверка находится вне возможностей человека – значит, атеистический тезис не более чем гипотеза. Абсурдность этой ситуации, однако, не помешала веками вести мощную всемирную пропагандистскую кампанию, на все лады пережевывая постулат: "Наука доказала, что Бога нет!" Но здесь неясно – а что же здесь было решающим экспериментом, подтвердившим рекламируемый результат? Можно ли – в соответствии с требованиями научной методологии – было бы воспроизвести этот эксперимент? И вообще – какой эксперимент я должен поставить, чтобы убедиться, что Бога нет? Что я должен сделать, чтобы убедиться, что Бога нет? А коли на **этот** вопрос ответа нет – то вполне справедливо замечание В.Н.Тростникова о том, что "фраза "как выяснено наукой" стала похожа на приказ гипнотизера: "спать!"[105].

По сути "атеист не опровергает верующего, а просто игнорирует предмет его веры"[106]. Впрочем, для справедливости скажем, что есть и такая система научных критериев, в которой ненаучными оказываются как раз утверждения богословия. Я имею в виду попперовскую мо-

---

[103] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 103.
[104] Там же.
[105] Тростников В. Н. Письма о болезни и исцелении. // Русское возрождение, № 18, 1982. С. 101.
[106] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 104.

дель[107]. Богословие действительно не может предложить процедуру фальсификации суждения "Бог есть" (разве только сам Бог во всеуслышание заявит: "Меня нет!") – и потому богословие смиренно соглашается считать себя ненаучным образованием в попперовском смысле.

Атеизм же не может быть научным еще и потому, что атеист говорит не о Боге (которого он не только не знает, но и бытие которого отвергает), а о *своем* отношении к нему. Понятно, что его речь сугубо лирична, но никак уж не "объективна".

Ну, а если атеизм – это не научная форма миропознания, а крипторелигиозная, то к ее рассмотрению можно привлечь тоже вполне ненаучные (что не значит – менее достоверные) приемы оценки. Вот, скажем, Лев Шестов напоминает: "Все виды литературы хороши, кроме скучной, говорил Вольтер. Прав он? Конечно, прав. Сказать, что литературное произведение скучно, – значит сказать, что оно никуда не годится. Ну, а как быть с мировоззрениями? Вправе мы отвергнуть предлагаемую философскую систему только потому, что она скучна? По-моему, вправе. Не может же быть, чтоб сущностью жизни оказалась скука. Или чтоб истина была скучной!"[108]

Или, если поставить вопрос еще более резко – можно ли **любить** атеизм?

Полемика атеизма и богословия, по сути, ведется через обнажение "причин", которые привели к появлению оппонирующей позиции. Для атеизма религия – плод недолжных фантазий и сублимаций. Атеизм пытается увидеть в вере некий отклик на недолжное: страхи, страдания, катастрофы. Но он не видит положительного притяжения веры.

Богословие, как мы видели, усматривает корень духовного невидения в недолжной, страстной конфигурации жизни атеиста. Так, известный духовник игумен Никон писал: "Св. Отцы считают неверие такой же страстью, как и блуд, тщеславие, гордость и прочее. Здесь больше действует враг, чем человек. Бороться нужно и с неверием, как и с прочими страстями, не рассуждением и беседой с помыслами, а изгнанием их волевым усилием и молитвой"[109]. На нашептывания из-за левого плеча нужно просто ответить: "не соизволяю!"[110]

---

[107] Напомним: по мысли К.Поппера, научная теория должна предлагать не только пути своей верификации (подтверждения и проверки), но и своей фальсификации, то есть опровержения. Она должна предусмотреть и указать, при каких условиях теория согласится считать себя ложной. Иными словами, выдвигая теорию, я должен объяснить, что, если декларируемый мною фактор не проявит себя в ходе специально построенной определенным образом проверки, гипотеза должна быть снята.

[108] Шестов Л.И. На весах Иова. С. 146.

[109] Письмо иг. Никоно. // Вестник РХД. №152. С. 237.

[110] Вскоре после моего поступления в семинарию в Лавру приехал мой знакомый батюшка, который, собственно, был первым священником, благословившим меня на поступление в духовную школу. Во время беседы он мне дал весьма полезный совет. "Понимаешь, – сказал он, – самое разрушительное искушение в жизни семинариста – это осуждение. Не осуждай своих одноклассников, преподавателей, монахов... Ты же теперь человек богословски грамотный. Ты знаешь, *кто* показывает нам грехи ближних и старается искусить нас. Так вот, как только он высунется из-за левого плеча и начнет тебе показывать: "Во-он, смотри, что Иван делает", – ты обернись к нему самому и скажи: "А твое какое дело?!"

Конечно, кроме богоборческого атеизма есть атеизм искренне индифферентный. А еще есть и такой атеизм, который пронизан искренней болью и в применении к которому максимальная ирония, которую можно себе позволить, – это сказать, вслед за С.Великовским, что атеистический экзистенциализм – крайне изощренная ересь, возникшая в рамках самого христианства... Дело в том, что отсутствие ощущения Бога не тождественно ощущению отсутствия Бога. Последнее чувство вернее было бы назвать "абсентеизмом" (не в политическом смысле, а в религиозном).

Атеизм Ницше представляется не столько пренебреженной обязанностью, сколько утраченным правом. "Бога нет, Бог умер" – эта весть, которая когда-то ранним Ницше была так спокойно принята непроверенной с чужих слов, позднее возбуждала в нем мистический ужас"[111], – утверждает Л.Шестов.

Об этом вполне трагическом ощущении плоскостности мира можно сказать стихом Пастернака:

Да, видно, жизнь проста... Но чересчур.
И даже убедительна... Но слишком.

Этот нетриумфальный род атеизма предстает не как грех богоборчества, а как болезнь отчаяния. Нам надо начать идти к Истине, не отчаиваясь от первых неудач. Авраам шел, не зная куда – и был назван "отцом верующих". И еще надо не утрачивать память о все-таки сбывшихся Встречах.

Вера должна быть еще и верностью. Обращение человека к вере – это не один-единственный момент в его жизни. Мало найти Бога – надо сохранить обретенное. Этот выбор вновь и вновь необходимо подтверждать. Живая вера как внутренняя данность, как феноменологическая очевидность переживается нами не так уж часто. Вообще "как дело живого усилия, христианское сознание никогда не сможет быть просто данным"[112]. Скорее можно сказать словами Владимира Зелинского, что всю жизнь "мы скитаемся в притяжении веры"[113].

В этом странствии опыт безбожия может возвращаться. Как обращаться с ним? На двух концах христианской мистической традиции – у преп. Исаака Сирина и у западного подвижника Иоанна Креста – встречается схожий совет о действиях христианина в пору вернувшейся сердечной глухоты. В ночь Богоставленности, вспоминает Иоанн Креста, "уже невозможно молиться. А если и молишься, то с такой сухостью и безнадежностью, что, кажется, Бог не слышит молитвы. Да и в самом деле, лучше тогда не молиться, а только, лежа лицом в пыли, покорно и молча терпеть эту муку"[114]. А преп. Исаак советует монаху в этом случае просто завернуться в мантию и поспать. Когда все подсказывает: "забудь, отрекись, уйди" – лучше вообще ничего не делать. Лучше про-

---

[111] Цит. по: Великовский С.И. В поисках утраченного смысла. М., 1979. С. 44.

[112] О. П.Флоренский. О надгробном слове о. Алексия Мечева. // Отец Алексий Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж. 1970. С. 376.

[113] Зелинский В. Места обитания Твоего. // Выбор. №1. М.,1987. С. 14.

[114] Цит. по: Мережковский Д.С. Испанские мистики. Брюссель, 1988. С. 242.

сто поспать, но сохранить верность прежнему выбору – не уйти из монастыря, перетерпеть искушение.

"Как быть с нечувствием? – спрашивает о том же св. Феофан Затворник. – Терпеть, неотступно соблюдая все заведенные порядки благодатной жизни... В случае случайных охлаждений извольте тянуть и тянуть заведенные порядки, в той уверенности, что это сухое исполнение дел скоро возвратит живость и теплоту усердия"[115].

Веру в этом контексте можно определить как верность самым светлым минутам своей жизни. Как однажды об этом сказал Киреевский, вера есть не столько знание истины, сколько преданность ей[116]. Здесь вполне уместно вспомнить о воинской этике, о верности присяге – тем более что слишком много сегодня говорят об "утешительном" призвании веры, тем более что более половины дней в году христианин проводит в воинском карауле (ибо слово "пост" в христианский лексикон пришло из военного, и, зная, что значит "стояние на посту" в воинской службе, мы лучше можем понять, что значит постовая повинность христианина).

Для сохранения этой верности надлежит нам быть наблюдателями над самими собой – "чтобы не похищалось у ума памятование надежды его"[117], – говорит преп. Исаак Сирин. Вот что замечательно в этих его словах – следить надо не за тем, чтобы не похищалась надежда, но за тем, чтобы не было украдено хотя бы **памятование** надежды! Не всегда ощутительно и эмоционально мы имеем в себе надежду, веру и любовь, но всегда должны помнить о них. Как мать не всегда ощущает любовь к ребенку, но помнит о ней всегда. "Сердце знает горе души своей". Хотя бы рассудок, хотя бы память должны в эти часы удерживать человека от слишком поспешных выводов и действий. Если к этому моменту вера уже сроднилась с умом – то сможет произойти то, о чем пишет преп. Исаак: "Вера свидетельством ума подкрепляет сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды"[118].

Два якоря есть у веры – знание оснований своей убежденности (или хотя бы знание неправоты противоположных гипотез) и опыт сердечной теплоты (или хотя бы памятование о ней в том же уме).

Итак, "человеку надлежит строить свою веру, а не предоставлять ей расти наподобие сорной травы" (И. Ильин) [119]. Это – сфера творчества, а не органики. Дуб не сделается вновь желудем, а праведник может вернуться ко греху. Потому и должно следить за собою, испытывая – все ли я еще в вере, или она уже переместилась из моего сердца поближе к моему языку и осталась уже только там, так что Небо живет только возле моего нёба.

---

[115] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 1. М., 1898. С. 226; и Св. Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 149.

[116] Цит. по: Бунин И. Освобождение Толстого. // И.А.Бунин. Собр. соч., Т. 9. М., 1967. С. 129.

[117] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 357.

[118] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 191.

[119] Ильин И.А. Пути духовного обновления. 1962. С. 23.

Состояние веры и феории не является самоподдерживающимся – оно всегда нуждается в постоянном притоке двух энергий: моего возобновляющегося усилия и действия Бога. Поскольку же еще и вследствие грехопадения "центр тяжести" в нас оказался смещенным – то вновь и вновь надо прилагать усилия, чтобы не заскользить вниз.

ВЕРА КАК СОЗЕРЦАНИЕ

Теперь, когда закончена философская часть разговора о вере, можно перейти к раскрытию ее богословского понимания.

Патристическая традиция как раз и предлагает различение двух видов веры. "Есть два вида веры: один – вера догматическая, соглашение души на что-либо... Другой же вид веры есть дарование благодати. Эта вера... созерцает Бога"[120], – пишет св. Кирилл Иерусалимский. Итак, одна вера берется в обычном смысле – согласие на что-то ("Вера есть непытливое согласие"[121], – говорит о ней св. Григорий Богослов). Эта вера хотя и считается "низшей", однако не так уж и проста. К действию этой первой, несовершенной веры относит преп. Исаак Сирин познание закона, покаяние в своих прегрешениях, постоянный покаянный плач и борьбу за добродетель, даже пренебрежение к миру. Все это "приобретается естественным ведением"[122].

То есть все же "естественная вера", первое, несовершенное ведение – это уже подлинно подвижническая жизнь по вере, жизнь, волевым усилием перестроенная по законам духовного мира. И все же это еще не подлинная вера!

О второй вере преп. Исаак говорит в таких словах: "Веру ж разумеем не ту, какую человек имеет (догматически-православную), но веру, воссиявающую в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляющую сердце. И вера сия обнаруживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны"[123]. "Вера духовными очами взирает на сокровенное".

Эту веру никак нельзя назвать "слепой", потому что она как раз **видит** свой предмет. "Любовь вместо веры в Его бытие дарует собою вкушение его в настоящем"[124], – говорит преп. Максим Исповедник. "Дотоле был слух, теперь созерцание"[125], – свидетельствует преп. Исаак. Из-за несомненности и опытной удостоверенности эту веру, конечно, можно назвать "знанием" (преп. Исаак так и называет ее "ведением").

Но и здесь вера сохраняет то свое отличие от безличностного "знания", что требует личного отношения человека, потому что не перестает быть любовью. Человек, созерцающий Бога, не занимается изучением "атрибутов". Опытное созерцание Бога не есть проверка тезисов богословской диссертации. Скорее здесь можно сказать словами того же

---

[120] Св. Кирилл Иерусалимский. Творения. М., 1855. С. 79–80.

[121] Св. Григорий Богослов. Творения. СПб., б.г. Т. 2. Стихотворение о Промысле. С. 128.

[122] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 574–575.

[123] Там же, С. 191.

[124] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С. 147.

[125] Преп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 574.

Преподобного, объяснявшего, что покаяние есть трепет души перед вратами рая...

Гносеология здесь переходит в сотериологию. Вера волит воплотиться в любовь, в жизнь, влиться в свой предмет.

В Новом Завете не случайно столь решительно утверждается спасающее свойство веры. "Верующий в Меня имеет жизнь вечную" (Ин. 6, 7). "Верующий в Меня перешел от жизни в смерть" (Ин. 5, 24). Если эти слова отнести к первому виду веры – согласительному, – то они покажутся слишком уж соблазнительными (ибо спасение человека ставят в зависимость не от его внутреннего нравственно-духовного состояния, а от готовности его произнести вероучительную формулу)[126]. Но в православном понимании эти слова Спасителя говорят о втором, мистическом виде веры. Если человек уже при жизни узрел Христа и соединился с Ним, – то понятно, что он уже не увидит смерти вовек. Но для этого надо не просто назвать Христа своим кредитором и "личным Спасителем"; для этого надо стяжать такую веру, которая стала бы проводником Духа внутрь человеческого сердца. "Да даст вам по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, **верою вселиться Христу в сердца ваши**" (Ефес. 3. 16–17).

Акт веры, по слову Фомы Аквинского, завершается не в выражаемом, а в самой вещи[127]. Тайна же веры "есть Христос в вас" (Кол. 1, 27). Предмет веры сам привлекает ум к своему познанию. Вера не ищет свой предмет, а вытекает из него. Бог познается Им же самим – Он входит в нас, чтобы помочь нам в нашем поиске Его. Поэтому, по сути, спасает не вера, спасает Предмет веры.

Спасение в православии понимается как соединение с Богом, как уподобление ему, "обожение". По слову Ильина, "человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит"[128].

Так православная мистика получает ключ к истолкованию одного из самых трудных стихов ап. Павла: "Тогда познаю, подобно как я познан" (1 Кор. 13, 12). Трудность в том, что философски очевидно, что Всеведущий Бог в совершенстве знает меня и нет во мне такого уголка, который был бы укрыт от моего Творца. Означает ли это, что "подобное" познание ап. Павлом Бога столь же всецело? Нет, богословски это недопустимо, ибо разрушает всю апофатическую интенцию христианской мысли и мистики. Но, может, наоборот – как ап. Павел знает Бога лишь "отчасти" (1 Кор. 13, 12), – так же и человек непознаваем для Бога? Но тогда – лжец Христос, сказавший, что "Отец твой, **видящий тайное**, воздаст явно" (Мф. 6, 4).

Но и у Григория Богослова мы встречаем ту же мысль, только выраженную еще более резко: "Познать Бога столько, сколько сами мы

---

[126] К сожалению, именно так понимают эти евангельские места многочисленные протестантские секты. В своих брошюрах и листовках они уверяют, что день спасения – это есть день, в который читатель в заранее предусмотренном месте подпишет свое имя: "Я, имярек, признаю Тебя, Господи, моим личным Спасителем".

[127] Цит. по: Дондейн А. Указ. соч. С. 200.

[128] Ильин И.А. Путь духовного обновления. М., 1962. С. 23.

познаны"[129]. Дело в том, что на библейском языке "познать" значит соединиться. Поэтому одно – видеть, другое – познать. Понять, соединиться, приобрести. Потому и говорит преп. Симеон Новый Богослов: "Познаешь Ты, Боже мой, не всех, кого видишь, но, любя, познаешь тех, которые Тебя любят, и исключительно им одним Себя являешь"[130].

Далее, такое понимание веры объясняет и формулу А.Лосева: "Догмат есть абсолютизация фактов личностного бытия"[131]. Чудо и вера – это обнаружение личной воли в мире. Это – встреча двух личностных планов. Поэтому я могу доверять Другому. И тот опыт, который приобретает человек в результате вверения себя Другому, переплавляется в слова догматов. Христа встречают и "носят в душе, в несказанном свете, и только носящие истинно познают Его и видят очами души, непосвященному же **разве что на веру принять, пока и в нем не возникнет образ Христа**" (преп. Макарий Египетский)[132].

Богословие – поистине опытная наука. У веры есть свой опыт, о котором говорил древний мудрец, предлагая следовать путем заповедей: "и Божественное чувство обрящеши" (Прем. Сол. 2, 5). Это именно "чувство", и его нельзя не ощущать. Тем, кто говорит, что возможно неощутимое прикосновение к благодати[133], преп. Симеон возражал: "Нагой телом чувствует, что оделся, а нагой душою, одевшись в Бога, не узнает это? Потому что если не чувствует одевающийся в Бога, во что именно он оделся, то Бог ничто"[134]. Не чувствует только труп. Но Бог есть Жизнь, и если мы не чувствуем Его – значит, мертвы мы... "Если обладание Духом бессознательно – то оно будет таким и в вечной жизни. Но останемся мертвыми и слепыми и бесчувственными, как сейчас, так и тогда"[135].

Если вера есть **"ипостась"**[136], то можно сказать, что в событии веры человек воипостазирует энергии Истины в себя, действительно онтологически становясь тем, к чему устремляет его вера. К величайшему своему изумлению, человек обнаруживает, что он уже не равен самому себе и что в нем открылось Присутствие Другого: "Просветив сердечные очи, как в зеркале видит в себе Господа" (преп. Ефрем Сирин[137]).

После этого мы вновь можем вернуться к тому пониманию веры, которое соединяет веру и доверие. Вот как преп. Исаак определяет высшую веру: "Под верою же разумеем мысленную силу, которая светом ума подкрепляет сердце и свидетельством совести возбуждает в

---

[129] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 471.

[130] Преп. Симеон Новый Богослов. Гимны. Серг. Посад, 1916. С. 41.

[131] Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 99.

[132] Преп. Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 54.

[133] Это важно сказать в связи с интеллектуальной модой на теорию "анонимного христианства", т.е. такого членства в мистической Церкви, которое и не догадывается о себе самом и о своей вере.

[134] Цит. по: Архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослав. Бр., 1980. С. 150.

[135] Там же, С. 152.

[136] Чуть позже мы увидим, что именно этим словом определяют веру ап. Павел и преп. Максим Исповедник.

[137] Преп. Ефрем Сирин. Псалтырь или богомысленные размышления. М., 1904. С. 107.

душе великое упование на Бога, чтобы не заботилась она о себе самой"[138]. Вера есть беззаботность, есть всецелое вверение себя Богу.

На этот подвиг полной беззащитности (как беззащитен оказался перед Богом Авраам при уходе из Ура и при принесении своей страшной жертвы) человека может подвигнуть лишь любовь к Тому, Кто лично и опытно уже открылся ему в глубинах его сердца. Любовь, вверившая себя Богу, научившаяся за все благодарить[139], уже "не ищет своего" (1 Кор. 13, 5). Видя свой Предмет – Господа Жизни, – она понимает, что нет уже смысла и силы в собственной человеческой заботе о себе, ибо "если Бог за нас, кто против нас" (Римл. 8, 31).

"И уже не я живу, но живет во мне Христос"... Из этих слов следует: в вере я не живу. Значит, вера есть акт самоубийства. Центр моих жизненных интересов, радостей и бед я убираю из себя и говорю: "Воля не моя, а Твоя да будет"... Только так придет "Богоприимная немощь" (2 Кор. 12, 9)[140].

Если я не потеснюсь – Богу некуда будет войти. Смирение и духовная нищета – это сугубо мистические характеристики. Это не придавленность и не забитость, это – распахнутость: "Вот я: согрей меня, Господи".

Встреча двух воль, в диалоге которых свершается судьба человека, есть откровение Промысла. Вера свершается в событии этой встречи. Значит, вера – это приятие Промысла. Вот теперь мы можем понять преп.Исаака, говорящего о том, что **знание рождает страх**, а вера его изгоняет.

Если человек что-то делает со знанием, то есть надеясь на свое знание предмета и на свои силы, – то в нем неизбежно есть место для страха. Это страх перед возможной неудачей, возможной потерей, страх – как бы не потерпеть вреда. Ведь знает же человек, что он не всесилен, а потому в своих расчетах и мыслях оставляет место страху: он один на один с миром стихий и нет ему помощника. Поэтому-то "ведение сопровождается страхом, а вера – надеждою. В какой мере человек водится способами ведения, в такой же мере и связуется он страхом и не может сподобиться освобождения от него. А кто последует вере, тот делается свободен и самовластен. Способы ведения 5000 лет или несколько меньше или свыше того управляли миром, и человек не мог поднять главы от земли и сознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша"[141]. Итак, сциентизм (в терминологии преп. Исаака – полагание на свое ведение) на деле отвергает Промысл Божий, то есть оборачивается практическим атеизмом.[142]

---

[138] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 275.

[139] "Вера есть удел душ благодарных", – говорил св. Иоанн Златоуст.

[140] У Кьеркегора, всю жизнь писавшего именно о том, что есть вера и подвиг веры, есть слова, очень близкие к этому выражению ап. Павла: "Были и побеждавшие своею силою, были и такие, которые побеждали Бога своим бессилием". Кьеркегор С. Страх и трепет. Л., 1991. С. 16.

[141] Преп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 174–176.

[142] Ср. удивительные строки Марины Цветаевой о рукотворных "громоотводах" и "страхованиях": "Над каждым домом – язык неймет – каждым домом – Богоотвод! Оцените и мысль и жест: страхование от божеств!"

Более того, когда спроектированная человеком деятельность не достигает успеха – он начинает искать виновников своей неудачи. Промысл он отвергает. В свою собственную непогрешимость верует вполне фанатично. Первородного греха и его последствий такой человек также не признает. Диавола считает средневековой фантазией. Где же искать ему причину своей неудачи? Только в других людях, в их злокозненности[143]. И когда он "не усматривает таинственного Промысла, тогда препирается с людьми, которые препятствуют и противятся этому"[144]. Итак, сциентизм и надежда на знание рождают страх и затем – ненависть к людям.

Так мы вновь видим, что вера и любовь срастворены друг другу. "Как воспоминание об огне не согревает тела, так и **вера без любви** не производит в душе просвещенности ведения"[145], – говорит преп. Максим Исповедник. Любовь – это открытость и дар, это готовность принять невместимость другого в мои жизненные прожекты.

И сколько надо Церквей на крови,
чтобы понять, отбросив прочь химеры,
что смертоносна вера без любви,
как не спасает и любовь без веры![146]

Собственно религиозная вера не умножает, а убавляет количество предметов веры. Я не должен верить отныне в судьбу, в звезды, в партию и в себя. Я не должен верить в непогрешимость своих знаний и в безусловную общезначимость своих интересов. Откровение Промысла отменяет безусловность власти всех законов – как социологии, так и астрологии – над моей свободой.

Вера обнаруживает, что в мире нет нейтральных вещей, что в Божием Замысле и Промысле все может вести нас к духовному возрастанию, но если наш духовный взор ослабел, то все может послужить нашему обличению на Страшном Суде. Вера совершает откровение Смысла. Ею свершается феноменологическая революция: во внешнем мире вроде ничего не произошло, никаких новых событий, но все сместилось в моем восприятии мира, все обрело смысл. Так в итоге феномен веры собирает все смыслы и ступени в приятии Божественного Промысла.

Вера как волевое усилие к познанию Истины ведет к лицезрению Истины в ее благодатном самораскрытии нам. Но это созерцание не может продолжаться равно очевидно и интенсивно в нашей земной жизни. И поэтому от верующего требуется не только искусство взобраться на вершину, но и умение проложить путь от этой вершины к следующей – через долину, неизбежно их разделяющую (ибо "деятельность **всегда** предшествует созерцанию"[147] – **всегда**, в том числе и после того, как первое озарение осветило сердце).

---

[143] Вспомним, кок непогрешимость ЦК и Совнаркома диалектически нуждалась в непрестанно выявляемых "врагах народа" и "вредителях", чьи происки должны были объяснять все неудачи в деле "социалистического строительство".

[144] Преп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 184.

[145] Преп. Максим Исповедник. Укоз. соч. С. 99.

[146] Габай Илья. В последний раз в именье родовом. // Посох, М., 1990. С. 40.

[147] Преп. Исаак Сирин. Творения. С. 365.

У преп. Исаака в этой связи есть еще одно очень глубокое наблюдение. Продолжая свой разговор о двух видах веры (и "ведения"), Преподобный пишет: "Есть ведение, предшествуемое вере, и есть ведение, порождаемое верою. Естественное ведение распознает добро и зло. Сею рассудительностию можно нам обретать путь Божий. /Затем вера ведет к делам покаяния, а оттуда дается человеку духовное ведение/, то есть ощущение тайн, которое рождает веру истинного созерцания. Но и не страх Божий рождает сие ведение. Ибо что не вложено в природу, то не может и родиться. Но ведение сие дается в дар **деланию** страха Божия"[148]. Страх Божий – благодатный дар, не человеческий, а Божий. Человек награждаем за труд по стяжанию этого добра, за **делание** страха Божия, то есть за жизнь, которая при каждом шаге помнит о заповедях Творца.

Но теперь этот страх – это не тот испуг неожиданности, о котором мы говорили, формулируя принципы диалогической метафизики. Он проходит. Но всю жизнь христианского праведника сопровождает иной страх – страх утратить Бога. По изъяснению св. Климента Александрийского, "страх Божий, собственно, не боязнь Бога, а боязнь отпасть от Бога"[149]. Так же и для аввы Дорофея страх христианина – это страх оскорбить уже явленную и узнанную любовь Отца. А св. Григорий Нисский поясняет, что "блаженны плачущие" сказано не о тех, кто оплакивает потерю земных благ, и даже не о тех, кто просто оплакивает свои грехи. Речь идет о плаче души, которая встретила и полюбила Господа – и вдруг потеряла Его[150]... В ответ на этот страх, в ответ на действия, порождаемые им, благодать вновь и вновь возводит человека от первой веры ко второй.

Совершенство веры даруется благодатью. Чтобы принять этот дар – вера должна провести человека путем подвига. Чтобы вести его этим путем, вере нужно согласие ума и совести. Значит, дело не в антиномиях "разума и веры". Напротив, лишь при единстве ума, познания, воли, веры и любви может человек выйти из своего одиночества. "Вера воссиявает в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляет сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды, далекой от всякого сомнения. И вера сия обнаруживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны"[151]. Вера есть познание несомненного, но эта несомненность уловляется не рационально, а экзистенциально, опытом проживания обретенной истины. Религиозное познание совершается в динамике: волевым образом меняя себя и поле своего опыта, личность открывает предмет своей веры, чтобы затем веровать уже в силу очевидности, загоревшейся в собственном духовном опыте.

---

[148] Преп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 57.

[149] Цит. по: Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Т.1. Пг., 1915. С. 273.

[150] См.: Св. Григорий Нисский. О блаженствах. Слово 3. // Творения. Ч. 2. М., 1981.

[151] Преп. Петр Дамаскин. Творения. Киев, 1905. С. 130.

Вера есть событие, в котором преодолевается пропасть между человеком и Творцом, и они входят друг во друга. Согласие на веру никак не есть простая восприимчивость. Это не пассивность, а действие.

Так мы можем разрешить еще одно видимое противоречие Священного Писания. Апостол Иаков пишет: "Не *делами* ли оправдался Авраам, возложив на жертвенник Исаака, сына своего" (Иак. 2, 21). А ап. Павел утверждает противоположное: "*Верою* Авраам принес в жертву Исаака" (Евр. 11, 17). Иаков говорит: "Подобно и Раав-блудница не *делами* ли оправдалась, принявши соглядатаев" (Иак. 2, 25). А Павел настаивает: "*Верою* Раав-блудница с миром принявши соглядатаев, не погибла с неверными" (Евр. 11, 31).

Это разноречие заставляет либо предположить наличие явной полемики Иакова с Павлом, либо помогает понять, что вера для священных авторов и есть дело. В свете всего нашего рассуждения очевидно второе: вера сама есть событие. Событие веры, растворенное в покаянном обороте, есть "та перемена ума, что делает видимое вновь проницаемым для невидимого"[152].

В конце концов мы приходим к тому, уже не философскому, а собственно богословскому определению веры, которое дал ап. Павел. Это ключевое определение веры мы встречаем в Послании ап. Павла к Евреям. "Есть же вера уповаемых извещение и вещей **обличение** невидимых",– говорит церковнославянский текст (Евр. 11, 1). По-русски: вера же есть **осуществление** ожидаемого и уверенность в невидимом.

По-гречески в Апостольском послании стоит – **ipostasis**, в латинском переводе – **substantia**. Славянский перевод, памятуя о том, что слово "ипостась" в патристической традиции понимается как "личность", предлагает слово "обличение", т.е. наделение ликом, проступание лика невидимого и ожидаемого. В современном экуменическом переводе Библии на французский язык интересующий нас стих из послания Павла переведен так: "Вера есть способ обладания тем, на что надеешься"[153]. На философский язык Павлово определение можно перевести как субстанциирование ожидаемого.

Чего ожидают христиане? Жизни будущего века, жизни в Боге. Она и осуществляется верою. Вера "доводит до несомненности в уповании"[154]. От "извещения уповаемых" рождается то бесстрашие, о котором говорит преп. Исаак Сирин. В вере человек лицом к лицу соприкасается с тайной будущей жизни.

Если помнить онтологическую весомость Павлова определения, то будет понятно и то понимание веры, которое выражает преп. Максим Исповедник: "Вера есть *ипостась* вещей, превышающих ум"[155]. Вера есть "алетейя" – непотаенное проступание Сути, есть реальное прикосновение к последней Святыне. Мы можем вспомнить здесь хайдеггеровский анализ Платонова учения о истине, а можем просто обратиться к

---

[152] Clement O. La revolte de l'Esprit: Reperes pour la situation spirituelle d'aujourd'hui. P., 1979, P. 142.

[153] Traduction ecumenique de la Bible. P. Cerf. 1988. (Перевод Всемирного Библейского общества).

[154] Прп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 195.

[155] Прп. Максим Исповедник. Творения. Ч.1. М., 1993. С. 216.

тому же преп. Максиму: "Истина есть не подлежащее забвению"[156]. Эта суть, которая стоит за миром преходящих феноменов, и есть истина (алетейя), и к ней приводит человека вера.

Мир человека наполняется смыслом. Не случайно чудеса на церковном языке называются "знамениями" – обнаружениями смысла. Смысл есть нечто высшее, метафизическое по отношению к миру физики. А, по определению проф. Н.Н.Фиолетова, "чудо – это действие высшего порядка бытия на низшие ступени его"[157]. Вера и есть чудо.

Чудом человек распознает присутствие Бога в мире, в своей судьбе, в своем сердце[158]. Вера, утверждающая центр личной жизни в служении Богу, научается в суматохе различать нравственные ориентиры, проявленные мыслеволения Творца – "у совершенных чувства навыком приучены к различению добра и зла" (Евр. 5, 14).

А для ощущения живой жизни Церкви, наверно, нелишне заметить, что Символ веры начинается исповеданием догматической веры и кончается надеждой на веру созерцательную: "Чаю жизни будущего века".

Так, после долгих разъяснений, мы подошли к целокупной формуле православной гносеологии. Мы подошли к тем словам Христа, которые и вобрали в себя всю суть христианского восхождения к Истине: "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5, 8).

ВЕРА И РАЗУМ

Теперь обратимся к рассмотрению отношений между верой и разумом. Ранее речь шла лишь о сопоставлении методологии классического сциентизма с путями духовного познания. Выявление их существенных отличий, однако, нисколько не означает, что в пределах собственно богословия для рационального мышления нет места или что богословие отрицает значимость рационального духовного познания.

Принято считать, что классическая христианская постановка проблемы веры и разума принадлежит Тертуллиану. Тертуллиан действительно первый сформулировал пару "Афины–Иерусалим": "Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?"[159]

Однако в текстах Тертуллиана нет приписываемой ему знаменитой формулы "верую, ибо абсурдно". У него есть более пространное рассуждение: "Распят Сын Божий; не стыдно, потому что постыдно. И умер Сын Божий; оттого и заслуживает веры, что бессмысленно. И похороненный воскрес; несомненно, потому что невозможно"[160].

---

[156] Преп. Максим Исповедник. Творения. Ч.1. М., 1993. С. 162.

[157] Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М., 1992. С. 58.

[158] "Вера есть следствие откровения, опознанного как откровение". – Хомяков А.С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б.г. С. 73.

[159] Цит. по: Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 54.

[160] Тертуллиан. О теле Христа, 5.

Никакой логософобии у Тертуллиана нет, и вести от него генеалогию лютеровской оценки разума как "потаскухи дьявола" можно лишь с крайними натяжками. Тексты Тертуллиана полны весьма высокими оценками разума: "Если бы в этих людях был **Бог, следовательно, и разум**... Бог все **разумно** предусмотрел... желает, чтобы люди всегда действовали **разумно, с пониманием**"[161].

Тем не менее псевдотертуллиановский тезис имеет и совершенно верный духовный смысл. Новизна Богочеловека была невместима и невыразима античной мыслью и ее философским инструментарием. Это столкновение могло разрешиться двумя способами: либо через отказ от нового опыта в познании Бога и человека ради комфорта старых философем (это путь христианских гностиков), либо через принятие нового опыта в его полноте, в его внутренней антиномичности и внешней абсурдности. Второй путь, избранный Церковью, означал жертву репутацией в глазах светских мыслителей. Позднее этот опыт начал осмысляться и выявлять свою рационализируемость. Приятие нового опыта стало призывом, обращенным к разуму: дорасти до его понимания.

"Верую, ибо абсурдно" – это не слепой прыжок в неизвестность. Это очевидность, которая еще не в силах осмыслить себя разумом. **Но разум не есть весь я**, и я оставляю его позади, как оставляют в тылу тяжелое вооружение, идя на разведку. Сначала нужно усилием воли, буквально "на зубах" вцепиться в плацдарм "на том берегу", и лишь затем туда можно подтягивать "тяжелую технику" аргументов и силлогизмов. Да, эта ситуация дискомфортна. Но выход из нее не в оставлении и забвении опыта веры, а в расширении его: "Пусть вера молится! Пусть испрашивает недостающего света!"[162].

Поскольку история Церкви, "*рода* Христова" (Деян. 17, 28) повторяется многими своими чертами в истории каждого обращения (своего рода "филогенез и онтогенез"), причину, по которой ранняя Церковь вступила в жесткий конфликт с интеллектуальной аристократией "Афин", можно пояснить рассказом Константина Леонтьева: "Образованному человеку борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная, ему точно так же, как и простому человеку, надо бороться со страстями и привычками, но сверх того ему нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению Церкви; нужно и стольких великих мыслителей, ученых и поэтов, которых мнения и сочувствия ему так хорошо знакомы, тоже повергнуть к стопам Спасителя и Св. Отцов и, наконец, дойти до того, что даже и не колеблясь нимало находить, что какой-нибудь самый ограниченный приходский священник или самый грубый монах в основе миросозерцания своего ближе к истине, чем Шопенгауэр, Гегель, Милль или Прудон... (Надо лишь решиться и молиться о полной вере.) За этою таинственной чертой даже и гордость начнет помогать вере. "Что мне за дело до всех этих великих умов и великих открытий! Я у всех этих великих

[161] Тертуллиан. О покаянии. // Богословские труды. № 26. С. 224.

[162] Хомяков А.С. Указ. соч. С. 78.

умов вижу их слабую сторону, вижу их противоречия друг другу, вижу их недостаточность. Может быть, они и умом ошибались, не веруя в церковь; математически не додумались, упустили из вида то и другое... И если уже нужно каждому ошибаться... мне отраднее и приятнее ошибаться вместе с Апостолами, с Иоанном Златоустом, с митрополитом Филаретом, с отцом Амвросием, с отцом Иеронимом Афонским, даже с этим лукавым и пьяным попом... чем вместе со Львом Толстым, с Лютером, Гартманом и Прудоном... Вот как гордость моего ума может привести ко смирению перед церковью. Буду же верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе"[163].

Суждение насчет "гордости ума" оставим на совести Леонтьева, а по сути это верно – есть свои, интеллектуальные страсти, и без умной же аскетики человек не войдет в то Царство, в которое надеющемуся на свое (интеллектуальное) богатство войти труднее, чем верблюду пройти сквозь игольное ушко.

В этом – и только в этом – смысле можно сказать, что истины веры "противорассудочны". Они противостоят не разуму, а страстной одержимости рассудком, слепой уверенности, что все на свете соразмерено лично со мною и моими интеллектуальными способностями. К вере можно прийти только через преодоление этой страсти (опять же – как и любой другой). И поскольку мы помним, что путь от страстной целокупности к духовному целомудрию лежит через период распада, мы можем согласиться с признанием о. Павла Флоренского: "Как подойти к Истине? Не знаем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности". Замечу, впрочем, что сама романтика антиномизма и антирациональности, вдохновлявшая о. Павла, мне не представляется близкой.

В Акафисте Божией Матери есть такое обращение к Ней: "Ты, Свет неизреченно родившая, а еже како ни единаго же научившая". "Почему? – спрашивает митр. Вениамин. "Потому что и для Нее самой это было фактом истины – но превышающим даже ее познание"[164].

Значит, не "фанатизм" веры противостоит "ясности и отчетливости" рассудка, а опыт сердца противостоит рассудочным схемам.

О месте разума в познании очень точно сказал св. Феофан Затворник: "Мы сами в себе носим готового ересеначальника и кователя всякой лжи – наш разум. Поддайся только ему – и он заведет не знать куда. Только и слышишь: того требует разум, дайте разумное воззрение, разумное убеждение, разумную веру. Если верна пословица: что у кого болит, тот о том и говорит, то разум есть болезнь нынешнего времени. Хорошо, что ищут разумности. Но то не хорошо, что ищут ее в одном разуме человеческом. Сей разум хотят сделать всемирным наставником – царем истины. Непонятно, откуда ему такая честь? Когда родится человек на свет, ничего не знает; ни одной вещи назвать даже не умеет сам, всему учится; а как только стал на ноги, еще не вступив в

[163] Леонтьев К.Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе. // Леонтьев К.Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 502.
[164] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 134.

совершеннолетие, начинает надыматься и твердить: я, да разум у меня, все рассудим и порешим сами собою. Разум точно есть великий дар Божий, но, даруя его нам, Бог не поставил его источником истины, а только приемником ее. Не сказал Он нам: вот вам разум, его слушайтесь, и как научит вас, так и поступайте; а что сделал? создав человека с разумом, тотчас явился ему и стал учить его истине. Разум есть способность познавать истину; но сама истина не в нем, а должна быть преподана ему со вне. Кем же как не Богом – источником бытия и истинного ведения! Так вот, братия, когда в вас как червь некий зашевелится позыв на излишнюю разумничность и разум, надымаясь, полезет на учительскую кафедру, сведите его с сей высоты как самозванца и, посадив на ученическую скамью, скажите: твое дело слушать, а не учительствовать"[165]. Итак, как не можем мы утверждать, что глаз есть истина или источник истины или что глаз есть последняя реальность, ибо глаз лишь усматривает реальность или истину, которая внеположна по отношению к нему, так и разум призван созерцать истину, а не создавать ее.

Вообще же антиномия разума и веры не формулировалась на Востоке. Она стала предметом специальных штудий лишь на христианском Западе. В частности, это связано с тем, что "нус" Востока не тождествен "рацио" Запада: это способность умного видения, созерцания ноэм, а не способность к аналитической дедукции: синтез, а не анализ, собирание, а не расчленение. В восточно-патристической терминологии ум означает способность созерцать смыслы (чтобы предложить их сердцу как предмет возможного стремления). Когда же ум смотрит на Высшее Бытие – то он вполне может быть понят как "дух". По наблюдению о. Иоанна Мейендорфа, в трихотомии Павла (дух–душа–тело) "под влиянием Оригена Отцы IV века и последующие византийские авторы заменили слово "дух" словом "ум"[166]. Вот, например, характерное выражение св. Григория Богослова: "Поелику, как гадаю сам и как слышу от мудрых, душа есть Божественная некая струя, и приходит к нам свыше или вся, или властитель и правитель ее – ум, то у ней одно дело единственное естественное ей – парить горе, вступать в общение с Богом"[167]. Это означает, что для византийской мысли в слове "ум" сохранялись те смыслы, которые усматриваемы в слове "дух".

В этом случае, понятно, невозможно ставить вопрос о том, как и почему запросы ума входят в противоречие с требованиями духа, почему ум конфликтует с верой. Вот что говорит о разуме св. Иустин Философ: "Разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела усматривает истинное: или он есть созерцание истинного без посредства тела, или он есть само истинное, которое созерцается"[168]. Это – тройственное определение разума как инструмента ("которым

---

[165] Св. Феофан Затворник. О православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991. С. 28–29.

[166] Meyendorf J. Initiation a la theologie byzontine. P.1975. P. 190.

[167] Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. СПб., б.г. С. 178.

[168] Св. Иустин. О бессмертии души. 6, 10

усматривается"), процесса ("разум есть созерцание") и Объекта познания ("которое созерцается").

Вообще можно заметить, что, начиная от св. Иустина, отношение к разуму, к образованию и к светской мудрости в церковной среде зависело в основном от того – откуда пришел в Церковь сам проповедник. Монахи, вышедшие из некнижных кругов, и в Церкви по большей части сохраняли свой характер и советовали сторониться книг. Люди, чей путь в Церковь и к епископству лежал через университет, имели опыт безопасного обращения с "внешней мудростью" и выражали надежду, что и ученики их смогут столь же успешно пройти через испытание светским образованием и вынесут из него лучшее. При сопоставлении разноречащих суждений двух равно почитаемых Святых по одному и тому же вопросу естественно было бы отдавать предпочтение тому из них, кто лучше знает предмет разговора, кто изнутри изучил его. Поэтому можно сказать, что церковная позиция по отношению к науке, образованию, разуму и светской культуре была выражена не Отцами пустыни, а апологетами и епископами, учителями Церкви – теми, кто, оставаясь в миру, в миру и проповедовал Евангелие. Если мы рассмотрим ее, то убедимся, что "христианство не обязывает быть глупым"[169]. Простота сердца в нем нужна – но простота ума нежелательна. Нищета ума никак не тождественна богатству веры. "Гносеомахия" (это определение соответствующему внутрицерковному течению дал о. Георгий Флоровский) никак не уполномочена представлять полноту церковной мысли.

Св. Григорий Богослов, воспитанник Афинского университета, говорит, что "по худому разумению" многие из христиан гнушаются внешней учености как опасной[170]. "Не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые; а напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обвинения в невежестве"[171].

Резкость слов св. Григория оправданна – уже в его время появились люди, которых о. Иоанн Мейендорф называл "коллекционерами ересей".[172] Св. Григорию приходилось выслушивать резкости от монахов. "Некоторые из числа чрез меру у нас православных"[173] укоряли Святого и за то, что он пишет стихами, и за то, что говорит красиво, и за то, что цитирует языческих авторов.

В своих письмах св. Григорий действительно едва ли не чаще приводит цитаты из языческих авторов, чем из Писания[174]. Его позиция проста: "Хвалю сказавшего это, хотя он не наш"[175]. Ему чужда позиция тех, кто полагает, "будто бы эллинская словесность принадлежит язы-

---

[169] Леонтьев К. Избранные письма. СПб., 1993. С. 459.

[170] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 609.

[171] Св. Григорий Богослов. Там же.

[172] Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 213.

[173] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 36.

[174] (В моих стихах) "Иное из нашего учения, а иное из учений внешних, и это или похвала добродетели, или осуждение пороков, или мысли, или краткие изречения, замечательные по сочетанию речи". – Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. М., 1848. С. 93.

[175] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 401.

честву, а не языку"[176]. А потому – "Да разделят со мною мое негодование все любители словесности, занимающиеся ею как своим делом, люди, к числу которых и я не откажусь принадлежать"[177]. Как видим, св. Григорий здесь называет себя филологом.

В ответ обскурантистам Учитель Церкви говорит весьма резко: "И ты, ревнитель строгости, нахмуривающий брови и самоуглубляющийся в себя, разве не подкладываешь сладостей в кушанье? За что же осуждаешь мою речь, дела ближнего измеряя своею мерой? Не сходятся между собою пределы Мидян и Фригиян; не одинаков полет у галок и орлов"[178]. Не менее характерное место есть в послании св. Григория об Ироне – профессиональном преподавателе философии, принявшем христианство. У учителей философии была своя "форма одежды" (плащ киника и неостриженные длинные волосы), а поскольку в большинстве своем они были язычниками и преподавали учения античных (то есть языческих) мыслителей, то естественно, что для христиан четвертого века встретить человека с длинными волосами в церкви было столь же подозрительно и необычно, как в наше время встретить там же человека с голубыми погонами. Чтобы защитить новообратившегося проповедника от нападок, св. Григорий пишет: "Он пристыжает высокомерие киников сходством наружности, а малоосмысленность некоторых из наших – новостию одеяния и доказывает собою, что благочестие состоит не в маловажных вещах, а любомудрие – не в угрюмости, но в твердости души, в чистоте ума и в искренней наклонности к добру. А при сем можно иметь и наружность какую угодно, и обращение с кем угодно"[179].

Конечно, друг св. Григория – св. Василий Великий – занимает схожую позицию. Он не считает постыдным перенимать знания у язычников и признаваться в этом: "Надобно учиться не стыдясь, учить не скупясь: и если что узнал от другого, не скрывать сего, уподобляясь женщинам, которые подкидывают незаконнорожденных детей, но с признательностью объявлять, кто отец слова"[180].

И это не было модернизмом. В IV в. новшеством было как раз монашество. Сегодня ставшее знаменем консерватизма, само монашество пришло в жизнь Церкви как неслыханный и подозрительный модернизм. История Церкви помнит, каким подозрительным было отношение иерархии к первым монашеским общинам в IV в. По сути, лишь Василий Великий "приручил" монахов[181].

А вот слова Василия и Григория опирались на уже сложившуюся к тому времени святоотеческую традицию. Уже упоминавшийся нами св. Иустин Философ говорил, что "все, что сказано кем-либо хорошего,

---

[176] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 66.
[177] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 108.
[178] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 94.
[179] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 361.
[180] Св. Василий Великий. Письма. // Творения. Ч. 6. Серг. Посад, 1892. С. 12.
[181] Примеры см.: Карсавин Л.П. Аскетизм и иерархия. // Минувшее. Исторический альманах. XI. М.– СПб., 1992. С. 216.

принадлежит нам, христианам"[182]. Христиане должны вернуть Христу то, что Христом же было открыто древним людям: "Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова"[183].

По представлению св. Климента Александрийского, "Господь благодеяния свои распространил согласно способностям каждого, греков и варваров; одним Он дал закон, другим – философию"[184]. "Философия была нужна грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог – источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Завете, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была детоводителем эллинизма ко Христу – тем же, чем Закон для иудеев. Таким образом, философия была предуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе"[185].

И после великих каппадокийцев их готовность к диалогу, берущему лучшее из мира "внешней мудрости", находила себе святых продолжателей. Так, Блаженный Иероним сравнивает языческую мудрость с пленницей: "Что же удивительного, если и я за прелесть выражения и красоту членов хочу сделать светскую мудрость из рабыни и пленницы израильтянкою, отрезаю или отсекаю все мертвое у ней – идолопоклонство, сластолюбие, заблуждение, разврат – и соединившись с чистейшим ее телом, рождаю от нее детей Господу Саваофу"[186].

Классическую формулу отношения православного богословия к языческой философии дал св. Григорий Палама: "Мы *никому не мешаем* знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только он воспринял монашескую жизнь. Но мы *никому не советуем* предаваться ей до конца *и совершенно запрещаем* ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании Бога"[187].

Позиция христиан по отношению к миру внешней мудрости ясна: "Все мне позволено, но не все полезно". При всяком соприкосновении с внешним миром стоит озадачить себя вопросом: что это прикосновение привнесет в мою душу? И если нам "не дано предугадать, как слово наше отзовется", то, во всяком случае, мы можем предвидеть, как отзовется в нас то или иное слово, которое предлагают вложить в наш слух. Нетрудно догадаться, что после просмотра эротической передачи молодому человеку предстоит беспокойная ночь. Не нужно быть пророком, чтобы предсказать, что с митинга я вернусь с менее мирным и менее человеколюбивым настроем, чем пошел на него. И не надо дожидаться ангела с небес, чтобы понять, что увлеченность чтением книг (даже богословских) может отодвинуть душу от живого Бога, может охладить

---

[182] Св. Иустин Философ. Апология II. // Памятники древней христианской письменности. М., 1863. С. 129.

[183] Св. Иустин Философ. Указ. соч. С. 121.

[184] Цит. по: Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. Милан, 1988. С. 108.

[185] Св. Климент Александрийский. Строматы. 1, 5.

[186] Письмо к Могну. Цит. по: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 641.

[187] Цит. по: Успенский Л. Исихазм и гуманизм. Вестник РСХД № 58. Париж, 1967. С. 110.

молитву, ибо в своем разрастании это увлечение (как и всякое иное) может занять то место и в сердце и в распорядке дня, где должна первенствовать молитва как живое обращение к Богу на "Ты".

Научное исследование мира хорошо – но не само по себе. В своей автономности оно разрушительно. Мир – символ Бога. Если исследуя его, человек забыл, Кто стоит за книгой Природы, неизбежна серьезная ошибка в грамматике бытия. Карсавин это поясняет так: "На таверне висит вывеска – лилия. Она указывает на продающееся в таверне вино. Не дураком ли будет тот, кто вместо того, чтобы зайти за вином в таверну, станет его искать около вывески, на улице?" [188].

В этом же контексте понятны и слова св. Феофана Затворника: "Но вопрос все еще остается нерешенным: так как же можно читать иное что, кроме духовного? Сквозь зубы говорю вам, чуть слышно: пожалуй, можно – только немного и не без разбора"[189]. Тут надо трезво наблюдать за собой – как бы не "занавозить свою чистую головку"[190]...

Если же надлежащие меры духовной безопасности соблюдаются – "люби Бога и делай что хочешь". Христианство требует гармонии духовной работы и работы разума, гармонии духовного познания и светской культуры, а не отсечения всего внебиблейского. Потому и сказал величайший для русского богословия авторитет – митр. Филарет (Дроздов): "Вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством"[191].

Последние слова московского Святителя очень схожи с позицией Эразма Роттердамского, вопрошавшего протестантских сторонников принципа "sola scriptura": "Вы спрашиваете, зачем нужна философия для изучения Писания? Отвечаю: А зачем нужно для этого невежество?"[192] Если теперь эти принципы мы перенесем на обсуждение отношений между верой и знанием, то увидим, что и здесь восточные Отцы не видели повода для конфликта. "Неукоризненно ведение, но выше его вера. Если укорим, то не самое ведение укорим", – говорит преп. Исаак Сирин[193]. Так что "необходимо категорически утверждать, что учение о вере без знания не имеет никакого отношения ни к классическому христианству, ни к средним векам, в частности, – полемизирует с идеологией сциентизма А.Ф.Лосев. – Никакой живой религии это вообще не свойственно. Надо бороться против векового обмана и клеветы, возводимой на христианство и на средневековье либерально-гуманистическими мыслителями. Колоссальная по своей глубине, широте, тонкости и напряженности антично-средневековая диалектика, пред которой меркнут Фихте, Шеллинг и Гегель, объявлена раз навсегда бесплодной метафизикой, "мистическим туманом", "тьмой" и "невежеством". Ослепление новой рационалистической верой не видит, что и священные кни-

---

[188] Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Итолии. Пг., 1915. С. 182.

[189] Св. Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 251.

[190] Св. Феофан Затворник. Указ. соч. С. 151–152.

[191] Митр. Филарет (Дроздов). Собрание мнений и отзывов. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 48

[192] Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986 С. 227.

[193] Преп. Исаак Сирин. Творения. Серг. Посад, 1911. С 179.

ги, и богословские труды всех отцов Церкви полны учений о свете, об уме и разуме, о просвещении, о слове, об идее и т.д."[194].

Приведенные выше суждения Отцов способны, кроме того, подкрепить слова П.Фейерабенда: "В отличие от науки церковь во всяком случае изучала другие системы верований" [195]. Фейерабенд отказ науки последних двух столетий от допущения вненаучных путей соприкосновения с истиной называл "научным шовинизмом"[196]. Именно эти сциентистские манипуляции и вызвали резкую реакцию св. Феофана Затворника: "науки нет, а есть научники, которые вертят наукою как хотят"[197]. По сути же непреодолимого противоречия веры и знания здесь нет – доводы сердца вполне могут быть согласованы с доводами разума, если последний согласится считать внутреннюю природу человека не менее важным источником опыта, чем мир внешний. Это вполне разумная позиция Церкви, и мы можем лишь сказать словами Хомякова: "Церковь имеет то удивительное свойство, что она всегда рациональнее человеческого рационализма"[198].

Если какое-то знание получено нерациональным, нетехнологичным путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. История догматического богословия Церкви как раз и есть история сдвижения границ рационализируемости содержания веры, причем само это сдвижение происходит в поле одного и того же изначально данного в откровении опыта. Так, в Ветхом Завете следы рационализации веры практически минимальны, можно прочитать весь Ветхий Завет и не встретить каких-либо следов сознательного и явного употребления логического инструментария, в частности дефиниций. Предмет рассмотрения уясняется путем использования различного рода метафор, уподоблений, притчей.

Эта традиция была продолжена и в Новом Завете. Исключение можно сделать, пожалуй, только для Послания Павла к Евреям, которое, как неоднократно отмечалось, отличается от всего новозаветного корпуса своей четко выраженной приверженностью греческим канонам и нормам построения текста.

Однако богатство конкретного религиозного переживания, открывшегося в опыте Нового Завета, неудержимо влекло к возможно более полному и точному осмыслению его в истинах точного догматического богословия. Поскольку христианская вера очевидно парадоксальна по сравнению с установками обыденного опыта – отказ от любых форм выработки "правила веры" привел бы к полному волюнтаризму в богословии. Любой ересиарх, выпущенный на просторы фанта-

---

[194] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 106.

[195] Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 127.

[196] Фейеробенд П. Указ. соч. С. 183.

[197] Св. Феофан Затворник. Собр. писем. Вып. 2. М., 1898. С. 112. О том, что негативное отношение св. Феофана к некоторым "научникам" не относилось к самой науке, свидетельствует, например, такое его суждение: "Наука – венец мыслительной работы рассудка. Все это я рассказываю вам затем, чтоб яснее вам было, в чем должна состоять естественная законная деятельность нашей мыслительной силы. Ей следовало бы трудолюбно обсуждать незнаемое еще, чтобы познать то. Научниками быть дано очень немногим, не всем можно и проходить науки; но обсуждать окружающие нас вещи, чтоб добыть определенные о них понятия, всем и можно и должно". Св. Феофон Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 21.

[198] Хомяков А.С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Петроград, б.г. С. 142.

зии первой же "антиномией" Евангелия, мог породить самые абсурдные метафизические системы[199].

Именно отказ христиан от безусловного следования нормам античной рациональности требовал выработки новых форм богословской логики. Это было нужно не для учебных нужд и не для удовлетворения любознательности – без новой рационализации не выжила бы сама Церковь, в клочья раздираемая "учителями" и "пророками".

Опасность упрощенного, ложного понимания содержания веры порождает острую потребность в точном и ясном фиксировании нюансов евангельской проповеди. И здесь возможности метафорического мышления уже недостаточны. Оно должно быть дополнено средствами интеллектуально-рациональной фиксации содержания проговариваемого опыта. В конце концов Церковь справилась с новой задачей и нашла рациональные каноны богословской логики. Появились теология и религиозная философия, совмещающие стремление к онтологической цели с использованием логических средств.

Почти на каждой странице сочинения Иоанна Дамаскина или Максима Исповедника мы встречаемся со строгими формальными дефинициями, а мысль строится как логически строгое, последовательное движение от одной дефиниции к другой. Многих средневековых богословов можно упрекнуть не в недостаточном внимании к нормам рациональности своего времени, а скорее в противоположном – чрезмерно педантичном и скрупулезном следовании этим нормам[200].

В результате получилась парадоксальная ситуация. Она связана с тем, что выводы разума общеобязательны, тогда как вера – дело личного выбора. "И все же религии, этой манифестации воли, удавалось на пути ее исторического развития добиваться такого единодушия, такой соборности, каких фактически не знает и сама наука"[201].

Слова Церкви лишь до тех пор кажутся глухим скопищем непонятных парадоксов, пока человек не обрел опыта, о котором и говорят эти слова. Но ведь и терминология квантовой механики вполне абсурдна для человека, далекого от жизни в мире профессиональной физики. Так и все образы о душе понятны только тогда, когда то, о чем они говорят, уже пробудилось.

Вера апеллирует к опыту, а не к безмыслию. Если бы этого опыта у человека не было, а человек ограничился бы "только логикой христианского вероучения, то он и пришел бы только к сознанию его непостижимости или просто немыслимости. А если бы он остановился только на мысли об этой непостижимости, то он и нашел бы в этой мысли основание не для своей веры, а для своего неверия"[202].

---

[199] Это, конечно, и происходит в периоды кризиса догматического мышления. Так было в первые века христианства, когда Церковь еще не выработала общезначимых принципов полемики с гностиками; так происходит и в сегодняшней, религиозно одичавшей России, забывшей и само Евангелие и принципы его чтения и толкования. Поистине предвестниками апокалипсиса были те дни в Москве, когда москвичи, дружно осудившие "живого бога" Марию Цвигун и ее "Белое братство", не менее дружно и именно одновременно волили на Олимпийский стадион для встречи с новым "христом" – японцем Асахорой из секты "Аум Синрикё".

[200] Трудно себе представить, например, кто из солунян мог слушать и понимать утонченнейшие проповеди своего архиепископа – величайшего византийского богослова Григория Паламы.

[201] Робинсон Л. Наука, философия и религия. Берлин, 1922. С. 54.

[202] Несмелов В. Наука о человеке. Т. 2. Козань, 1906. С. 5.

Вера выступает здесь как особый способ гносеологического предвосхищения, задающий направление процессу познания – и в определенной перспективе вера (по крайней мере в некоторых ее функциях) становится неотличимой от разума (в той мере, в какой он сливается с мудростью). Так, в средневековой культуре бытовало такое определение разума, которое позволяло снять все те противопоставления разума и веры, о которых шла речь у нас выше в связи с новоевропейскими их интерпретациями: "Разум – верное определение целей, равно как и средств их достижения"[203].

Это вполне близко к тому пониманию веры, с которым мы работали в первой, философской части нашего исследования: вера как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни.

Сам опыт, открываемый вере, не может быть противоречив. Противоречия могут обнаруживаться лишь в наших интерпретациях опыта. Значит, научно доказывать можно не восприятия, а наши суждения о фактах. Конфликт возникает только тогда, когда человек, вообще не прикоснувшийся к фактам духовной жизни, строит свою теорию об их отсутствии и эту теорию распространяет на других людей, принося их жизненный и личный опыт в жертву своей теории.

"Антиномии веры и знания", таким образом, порождаются одним маленьким людским недостатком, который подметил Честертон у одного своего героя: "У лорда Айвивуда был недостаток, свойственный многим людям, узнавшим мир из книг, – он не подозревал, что не только можно, но и нужно что-то узнать иначе"[204].

Вера в тех онтологических и сотериологических измерениях, о которых шла речь выше, и дает возможность этого "иначе". При этом она не противоречит истинам разума, но – восполняет их. В этом смысле и вхождение христианства в мир античной культуры, и его возвращение в мир после "эпохи Просвещения" подобно самой научной революции.

В науке "революционный переворот" означает не отказ от прежних взглядов, а указание на границы их применимости к реальности[205]. На эти же границы указывает и опыт веры.

У разума все же есть пределы, связанные с тем, что он дает лишь знание о чем-то, которое отнюдь не тождественно самому объекту познания. Как бы ясно ни двигалась мысль человека – преодоление конечных экзистенциальных пределов ей не под силу. Сколь бы отчетливо ни было рассуждение человека – человек остается только человеком и как таковой не получает участия в ином Бытии. То движение души, которое дарует человеку возможность причастия к Другому, на языке богословия называется верой.

---

[203] Филип де Комнин. Мемуары. М., 1989. С. 410. Впрочем, это понимание "разума" все равно скорее соответствует византийскому "логосу", нежели "нусу". Во всяком случае, св. Иоанн Дамаскин в "Точном изложении Православной веры" (2, 27) говорит: "В разумном существе есть одна способность созерцательная, а другая деятельная. Созерцательная постигает, какова вещь, а деятельная рассматривает и определяет надлежащую цену того, что должно делать. Созерцательная способность называется "нус", а деятельная – "логос".

[204] Честертон Г. Перелетный кабак. СПб., 1992. С. 41.

[205] Поэтому, кстати, и собственно научные революции по деле не могут отменить религию, но лишь используют свой язык для описания недогматизированных пространств.

Кьеркегор имел полное право поставить Декартову "сомнению"[206] вопрос: "Разве Декарт, подобно Христу на кресте, снял для нас все проблемы?"[207] Через 4 года после кончины Декарта – и тоже ноябрьской ночью – переживет свое сомнение Паскаль.

Главная разница между сомнениями Паскаля и Декарта в том, что Декарт занимался своим методическим сомнением, сидя в кресле, а Паскаль, по собственному признанию, до и после сочинения своего "пари" стоял на коленях[208]. И он скажет картезианству: а какая может быть именно польза от cogito, если само бытие человека столь ненадежно?

Итог нашего рассуждения о взаимоотношениях веры и разума, науки и религии можно подвести словами Тридентского собора: "Кто скажет, что согласие на христианскую веру не свободно, а с необходимостью вызывается доводами человеческого разума, да будет анафема!" Но: "Кто скажет, что человеческий разум настолько независим, что не может ему быть от Бога **повеления верить**, да будет анафема!"[209]

---

[206] Точнее, игру в сомнение, ибо вне всякой дискуссии и прежде ее Декарт уже выдал доверенность своему розуму как единственно компетентному судии.

[207] Цит. по: Кюнг Г. Существует ли Бог? б.м. 1982. С. 59.

[208] Там же, С. 55.

[209] Карсавин Л.В. Католичество. Пг., 1918. С. 61.

ОБРАЗЫ ХРИСТИАНСТВА

С. ЛЁЗОВ

В данной работе читатель найдет опыт интеллектуальной автобиографии человека, начавшего с отождествления своей смысловой и жизненной позиции с верой и практикой Русской Православной Церкви, а затем, по мере появления сомнений, пытавшегося найти опору в том, что он называет «либеральной субкультурой православия» (покойный протоиерей А.В.Мень и его круг) и далее — в «критической» теологии современного протестантизма. Опыт автора свидетельствует, что подлинная вера, глубокая и чистая, предполагает интеллектуальную невинность и отсутствие рефлексии по поводу собственных оснований. Работа может привлечь читателей, интересующихся социологией религиозности в России.

© Лёзов С.В., 1995

Авторское предисловие к новой публикации

Здесь перепечатываются две статьи, написанные в 1988–1993 гг. Обе они возникли как побочный продукт моих занятий Новым Заветом, историей иудаизма, а также современной христианской и еврейской теологией.

В середине 80-х годов я обнаружил, что эти профессиональные занятия изменили мое понимание церковных и политических дел. Я попытался понять, что же изменилось. Постепенно складывались некоторые предположения, требовавшие обоснования и проверки. Со временем я стал излагать эти мысли, пользуясь разными поводами. Главные идеи статьи "Христианство после Освенцима" я сформулировал в одноименном докладе, впервые прочитанном в академическом клубе германистов (апр. 1988 г.). Тогда название доклада звучало по-русски непривычно. Целиком статья была опубликована в журнале "Страна и мир" (Мюнхен), затем в "Октябре" (1990 г., № 10).

Позже я решил применить некоторые важные для меня идеи и критерии для анализа "либеральной субкультуры в русском православии" – той среды, которая дала мне первые импульсы к самостоятельному мышлению и которой я многим обязан. Один из отрывков – о покойном протоиерее А.Мене – был опубликован в "Независимой газете" (февраль 1993 г.). Этот текст был встречен с непониманием, в котором, конечно, виновен только автор. Мои предпосылки и credo не были сформулированы в явном виде.

И все-таки жаль, что предложенные (и выстраданные) мной соображения почти не встретили осмысленной и понимающей критики в печати, а только – если говорить без ханжества – апологетическую брань неумных людей, беспомощные аргументы pro domo sua.

Надеюсь, что теперь публикация этих двух работ под одной обложкой облегчит задачу понимания, – в той мере, в какой здесь создается минимальный контекст, важный для читателя, интересующегося теми же вопросами, что и автор.

Я не очень старался осовременить тексты и не убирал из них все мелкие приметы устаревшей злободневности, так как, по замыслу, обе работы никогда и не были злободневными. Исправлены лишь фактические неточности в историческом материале. Статья "Есть ли у православного христианства будущее?" несколько дополнена. Быть может, в книге "Иное" эти старые работы включатся в новые смысловые связи и встретят нового читателя.

10 августа 1994 г.

ХРИСТИАНСТВО ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

Нынешнее культивирование агрессивного национализма и антисемитизма в русском обществе, приведшее к исходу евреев из России и обещающее множество серьезных последствий в будущем, чаще всего рассматривают в чисто политическом контексте. Если привлекается историческое измерение, то это, как правило, наша собственная история – то, что лежит под рукой: русская националистическая мысль XIX–XX вв., русская имперская государственность последних трех веков, десять веков русского христианства и т.п. Мы всегда увлекались историософской проблематикой, и в этой области написано столько, что сегодня автор, пытающийся при анализе антисемитизма опереться на некоторое понимание русской истории, оказывается как бы на митинге, где каждый пытается перекричать всех и никто никого не слушает. Ведь у каждого автора уже есть мнение о евреях, о св. равноапостольном князе Владимире, о причинах русской революции, церковного раскола XVII в., о русской идее, о Достоевском, о Ленине, об истоках и смысле русского коммунизма, об истинной сути православия и о многом другом.

Как мне кажется, для разговора о русском национализме в XX веке, в частности о месте православия и антисемитизма **внутри** этого феномена, могла бы пригодиться и точка зрения, находящаяся вне плоскости привычных политических и историософских дискуссий. Я хочу предложить такую точку зрения – в надежде, что она окажется полезной читателю в его размышлениях на эти темы.

Многие, вероятно, согласятся, что одно из главных изобретений XX в. – это лагеря массового уничтожения, что XX век войдет в историю как век ГУЛага и Освенцима. Меня, христианина и историка христианской мысли новейшего периода, профессионально интересуют существующие попытки **теологического** осмысления этого подлинно нового явления. В таком случае читатель вправе ждать рассказа об осмыслении православным богословием ГУЛага и всего, что стоит за этим словом, он будет ожидать размышлений на тему **"русское христианство после ГУЛага".** Но православного осмысления ГУЛага нет. **Православного богословия после ГУЛага** нет, просто потому что и христианского богословия на русском языке сейчас нет.

Остается Освенцим. Я надеюсь показать, что некоторые смысловые позиции, найденные в этой области западной христианской мыслью, могут стать важными и для нас.

I

В западной (прежде всего в американской и немецкой) теологической литературе слово "Освенцим" – одно из обозначений геноцида европейского еврейства в годы господства национал-социализма. Евреи называют это событие Катастрофой, или еврейским словом "Шоа", т.е. "несчастье", "разрушение". Но чаще всего употребляется слово "Холокауст", что по-гречески значит "всесожжение". Это слово из древнегреческого перевода еврейской Библии, им обозначается такое жерт-

воприношение, при котором тело жертвенного животного сжигалось целиком.

Смысл библейской метафоры прозрачен. Писатель Жан Амери, спасенный из лагеря уничтожения и всю жизнь затем пытавшийся справиться с "необходимостью и невозможностью быть евреем" (борьба эта кончилась самоубийством 17 октября 1978 г.), так сказал об этом: "Все **арийские** узники, хотя и оказались в одной пропасти с нами, евреями, стояли выше, более того, были отделены от нас расстоянием в несколько световых лет... **Еврей был жертвенным животным.** Ему предстояло испить чашу до последней, горчайшей капли. Я выпил ее. Вот тогда до меня и дошло, что значит быть евреем"[1].

Что такое "христианство после Освенцима"? Какой смысл имеет тема Освенцима в современной христианской теологии? Первый подход к этой теме можно сформулировать так: "Евреев уничтожали не христиане, а нацисты и их пособники (хотя в большинстве они были крещеными и воспитывались в христианской среде, а некоторые продолжали считать себя членами Церкви). Но ответственность за то, что это стало возможным, лежит **и на христианах**".

Какого рода ответственность имеется в виду? В 1946 г. известный немецкий философ Карл Ясперс опубликовал книгу "Проблема вины", в которой говорилось о "немецкой вине", т.е. о вине немецкого народа за преступления против человечества, совершенные национал-социалистами. Эта книга стала значительным явлением в духовной жизни послевоенной Германии. Подобной постановки вопроса ожидаешь и здесь, в разговоре о "христианстве после Освенцима". Но на самом деле речь идет не о "немецкой вине", перенесенной в область религии и теологии, а о чем-то более фундаментальном. В сегодняшней христианской (причем не только немецкой) теологии обсуждается главным образом не морально-политическая ответственность христиан за геноцид евреев: сейчас непосредственная совиновность христиан не вызывает сомнений, более того – ее публичное признание все больше становится элементом хорошего тона. Для нашей темы важно то, что обсуждается вопрос о смысле собственно "христианского" после Катастрофы, вопрос о содержательном ядре христианства перед лицом Голокауста.

Философ и теолог Пауль Тиллих (1886–1965), один из наиболее значительных творцов христианской мысли нашего века, сказал, что христианин сейчас "не может присоединиться к хору тех, кто живет в мире неопровергнутых утверждений"[2]. Тиллих имел в виду не Катастрофу, а современный кризис доверия ко всем наличным мировоззренческим системам, в том числе и к христианству. Однако словами Тиллиха можно выразить исходную смысловую установку **теологии-после-Освенцима**: сейчас, после Катастрофы, христианин больше не может жить "в мире неопровергнутых утверждений".

---

[1] Цит. по: Metz J.B. Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums. München, Kaiser. Grünewald, 1980. S. 35.

[2] Tillich P. Systematic Theology. Vol. I. Chicago. Univ. of Chicago Press, 1951. P. 25.

Почему геноцид евреев вызвал у христиан кризис доверия к содержанию собственной веры? Мы будем говорить об этом подробно. Но сразу замечу: западное христианство сегодня было бы мертвой идеологией, если бы этот кризис, пусть с большим опозданием, все же не начался. Самые первые попытки христианского осмысления Голокауста относятся к концу 60-х годов. Так что мы обсуждаем направление христианской мысли, которое **начинает** развиваться на наших глазах. Еще в 1968 г. еврейский философ Эмиль Факенхайм с полным правом говорил: "Нееврейский мир избегает темы Освенцима из ужаса перед ней, но также и потому, что эта тема подразумевает вину – реальную или воображаемую – за случившееся"[3].

Исторически я бы выделил здесь три этапа продвижения в глубину проблематики.

1. Признание морально-политической ответственности церквей за Катастрофу. Речь идет о том, что уже после прихода Гитлера к власти церкви – протестантская и католическая, европейские и американские – могли бы выступить в защиту евреев, но не сделали этого. Такое признание собственной ответственности содержится, например, в резолюции "Об обновлении отношений между христианами и евреями", принятой Рейнландским (земельным) синодом немецких протестантов в 1980 г.[4] Заметим, что подобное признание отсутствует в Nostra aetate, знаменитом документе Второго Ватиканского собора (1965 г.) об отношении католической церкви к евреям.

2. Христианские теологи начали исследовать многовековой **церковный антииудаизм** как один из источников современного **расистского антисемитизма.** Долгая история церковной вражды к евреям стала теперь приобретать новый, зловещий смысл. Например, правила IV Латеранского собора (1215 г.) относительно режима, который должен был быть создан для евреев внутри христианского общества, оказались сравнимыми с нацистским расовым законодательством. Собор даже постановил, что евреи должны носить отличительные знаки на одежде, как прокаженные или проститутки. Это предвосхитило предписание от 1 сентября 1941 г., согласно которому евреи на контролируемой Рейхом территории должны были нашить на одежду желтые шестиконечные звезды.

Христиане начали замечать голоса свидетелей, переживших Голокауст. Тут следует хотя бы упомянуть имя Эли Визеля, подростком попавшего в Освенцим. Эли Визель стал всемирно известным писателем, лауреатом Нобелевской премии мира, "вестником для всего человечества", как сказал о нем известный христианский теолог Роберт Макафи Браун, написавший книгу о его творчестве[5]. Для христиан, на-

---

[3] Fackenheim E.L. Jewish Faith and the Holocaust. A Fragment. // Commentary, № 8, 1968. N.Y., P. 30.

[4] Die Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche. // Rheinland. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, 1980.

[5] McAfee Brown R. Elie Wiesel: Messenger to All Humanity. Notre Dame, L., Univ. of Notre Dame Press, 1983. В 1993 г. московское издательство "Олимп" опубликоволо русский перевод автобиографической трилогии Эли Визеля "Ночь. Россвет. День.".

чавших понимать, о чем идет речь, стали важны также голоса еврейских философов, теологов и историков, писавших о Голокаусте. Поэтому и мы будем прислушиваться к ним.

Черты сходства между раннехристианским и средневековым каноническим правом, с одной стороны, и нацистским законодательством – с другой, подробно разобрал историк Катастрофы Рауль Хилберг в своем фундаментальном труде "Уничтожение европейских евреев". По мнению Хилберга, нацистское "окончательное решение еврейского вопроса" следует рассматривать в преемственности с христианским преследованием евреев. Хилберг выделяет три типа антиеврейской политики, следовавшие один за другим начиная с IV в. н. э. – с тех пор, как христианство стало государственной религией в Римской империи: обращение в христианство, изгнание (в том числе изгнание в гетто) и уничтожение. "Христианские миссионеры, – пишет Хилберг, – говорили нам, в сущности, следующее: вы не имеете права жить среди нас как евреи. Пришедшие им на смену светские правители провозгласили: вы не имеете права жить среди нас. Наконец, немецкие нацисты постановили: вы не имеете права жить... Таким образом, этот процесс начался с попытки насильно обратить евреев в христианство. Развитием этого процесса стало изгнание преследуемых. И в конце этого процесса евреев обрекли на смерть. Следовательно, нацисты не отбросили прошлое; они основывались на нем. Не они начали этот процесс, они лишь завершили его"[6].

На этом этапе христианские теологи впервые задумываются над темой "антииудаизм в Новом Завете". Они обнаруживают юдофобский потенциал Нового Завета – потенциал, который сполна реализовался в истории Церкви. Чуть дальше я попробую объяснить, на чем основываются эти непривычные для русского культурного сознания представления.

3. От Нового Завета естествен переход к самому глубокому пласту – к смысловому центру христианства, к христологии – христианскому учению об Иисусе из Назарета как о Мессии (Христе) и Сыне Божьем и к вытекающему отсюда универсальному притязанию христианства. Внутренние закономерности размышлений над всеми этими новыми вопросами привели некоторых теологов к убеждению, что после Освенцима и смысловой центр христианской догматики должен выглядеть по-иному.

Конечно, для такого осмысления требуется честность и готовность к мучительным усилиям по пересмотру всей традиции. Я бы сказал, что для последовательного теологического продумывания Катастрофы христианам требуется известное мужество – мужество задать вопрос об основах собственного мировоззрения.

Неизбежность поворота в христианской мысли очень точно выразил в 1979 г. немецкий лютеранский теолог Фридрих-Вильгельм Марквардт: "Сегодня Освенцим надвигается на нас как суд над нашим христианством, над прошлым и нынешним образом нашего христианского

[6] Hilberg R. The Destruction of the European Jews N.Y., Harper and Row, 1961. P. 4.

бытия, и более того – если смотреть глазами жертв Освенцима – он надвигается на нас как суд над самим христианством. И еще: Освенцим надвигается на нас как призыв к покаянию-обращению. Должна измениться не только наша жизнь, но и сама наша вера. Результатом осмысления Освенцима должны стать не только этические, но и вероучительные последствия. Освенцим зовет к тому, чтобы сегодня мы услышали Слово Божье совсем не так, как нам передали его наши теологические учителя и проповедники старших поколений. Это покаяние-обращение затрагивает сущность христианства, как мы понимали ее до сих пор"[7].

II

Чтобы разобраться, **почему** сами западные христиане пришли к мысли о необходимости таких изменений, и чтобы лучше увидеть, **что именно** предполагается изменить, я предлагаю вместе перечитать текст, недавно ставший широко доступным и многим, вероятно, запомнившийся – статью Н.А. Бердяева "Христианство и антисемитизм". Надо иметь в виду, что эта работа Бердяева не относится к числу его малоизвестных или забытых произведений; напротив, ее всегда знали специалисты, ее переводили на иностранные языки. Политическая ориентация опубликовавших ее "Дружбы народов" и "Огонька" позволяет предположить, что эти журналы решили использовать произведение одного из самых уважаемых русских философов как "старое, но грозное оружие" в борьбе с нынешним агрессивным национализмом и антисемитизмом.

Это эссе Бердяева о **религиозной судьбе еврейства** – таков его подзаголовок – позволит нам увидеть "прошлый образ нашего христианского бытия" (Ф.-В. Марквардт), т.е. некоторые важные для нас аспекты той теологии, с которой входили в эпоху Освенцима даже наиболее чуткие христианские мыслители. Бердяев написал это эссе в начале 1938 г. как опыт христианского ответа на расистский антисемитизм немецких нацистов. В то время он уже был философом с европейским именем.

Но наш разговор – о западном христианстве, и мы могли бы рассмотреть известные работы крупнейших западных теологов, написанные в то же время и с той же целью – дать христианское обоснование борьбе с нацистским антисемитизмом. Однако идеи, занимающие нас сейчас, одинаково отчетливо выражены и у этих теологов, и у Бердяева: ведь речь идет об идейном наследии, общем для разных христианских традиций, а также для либералов и консерваторов внутри каждой традиции.

Тем важнее для нас обратиться именно к работе Бердяева.

Историк христианской мысли, читающий этот текст сейчас, в эпоху после Освенцима, когда некоторые христиане пытаются **смотреть на себя глазами жертв Освенцима** (Ф.-В. Марквардт) и учатся слушать голоса евреев, отметит у Бердяева как автора трактата о религиозной

[7] Marquardt F.-W. Christsein nach Auschwitz // Freiburger Rundbrief: Beitr. zur christlich-judischen Begegnungen. 1979. Jg. 31. S. 87.

судьбе еврейства прежде всего отсутствие интереса к реальной истории евреев. Не то чтобы Бердяев не знал еврейской истории и еврейской мысли. Он ссылается на Франца Розенцвайга и Мартина Бубера, на еврейского историка середины XIX в. Сальвадора, написавшего жизнеописание Иисуса из Назарета, на некоторые эпизоды из истории евреев последних двадцати веков. Но **история евреев** – "то, что произошло на самом деле", – не становится у Бердяева предметом осмысления, потому что ее место у нашего философа заняла их **религиозная судьба**, которая при ближайшем рассмотрении оказывается интерпретацией истории евреев, с необходимостью следующей из христианского учения.

Так, в начале статьи Бердяева мы встречаем положение, на котором автор основывается как на чем-то самоочевидном: "Евреи народ особой, исключительной религиозной судьбы, избранный народ Божий, и этим определяется трагизм их исторической судьбы. Избранный народ Божий, из которого вышел Мессия и который отверг Мессию, не может иметь исторической судьбы, похожей на судьбу других народов"[8].

Я не предлагаю читателю подумать о том, какой смысл приобрели бы эти благочестивые слова о закономерном трагизме еврейской судьбы, если бы они прозвучали на краю киевского Бабьего Яра через три года после их написания – в последние дни сентября 1941 г., когда в Яр легли десятки тысяч киевских евреев, земляков Бердяева, который первые 24 года своей жизни провел в Киеве. Не предлагаю потому, что никакого нового смысла они бы не приобрели: "историческая судьба" евреев, на которую их обрекли христианские народы, в Бабьем Яре просто продолжалась. Гитлеровцы были не первыми, кто устроил массовое уничтожение евреев на Украине. Их предшественником был Богдан Хмельницкий, один из самых страшных злодеев в исторической памяти еврейского народа.

Задумаемся лучше над тем, какое теологическое обоснование дает Бердяев этой судьбе: "Избранный народ Божий... отверг Мессию". Принимая это положение, Бердяев развивает тему о христианском антисемитизме: "Религиозный антисемитизм есть, в сущности, антииудаизм и антиталмудизм. Христианская религия действительно враждебна еврейской религии, как она кристаллизовалась после того, как Христос не был признан ожидаемым евреями Мессией. Иудаизм до Христа и иудаизм после Христа – явления духовно различные"[9]. Все эти классические постулаты **теологического антисемитизма** Бердяев тоже принимает и идет дальше. Он соглашается – после недолгого колебания – и с известным обвинением евреев в **богоубийстве,** и с представлением о том, что евреи в своей истории **несут за это проклятие**:

"Еврейский народ сам себя проклял, он согласился на то, чтобы кровь Христа была на нем и на его детях. Он принял на себя ответственность... Таково обвинение. Но ведь евреи же первые и признали

[8] Бердяев Н. Христианство и антисемитизм. (Религиазная судьба еврейства). Издание религиозно-философской академии. Париж (б.г.).
[9] Там же, С. 8.

Христа. Апостолы были евреи... Еврейский народ кричал "распни, распни Его". Но все народы имеют непреодолимую склонность распинать своих пророков, учителей и великих людей... И не только евреи распяли Христа. Христиане или называвшие себя христианами в течение долгой истории своими делами распинали Христа, распинали и своим антисемитизмом..."[10]

Тут Бердяев повторяет древнюю клевету на евреев, которая имеет к исторической истине такое же отношение, как и **кровавый навет**, т.е. обвинение евреев в ритуальных убийствах иноверцев, которое в Средние века часто было предлогом для массовых гонений на евреев.

В самом деле, что значат слова "евреи отвергли Христа"? Легко убедиться в том, что отвержение Христа, т.е. сознательное непризнание евреями Иисуса из Назарета своим Мессией, относится не к истории еврейского народа, а к истории христианского вероучения. Принято считать, что Иисус был распят по приговору римского префекта Иудеи в 30 г. I в. общепринятого летоисчисления. Его последователи в Палестине, христианская первообщина, состоявшая из соблюдавших Тору евреев, была немногочисленной и воспринималась теми, кто знал о ее существовании, как часть фарисейского движения. (Об этом свидетельствует историк Иосиф Флавий.) Середина I в. в Палестине характеризуется растущей политической напряженностью, партизанской борьбой зелотов (сторонников "священной войны" против Рима) с римской оккупацией, частой сменой римских наместников и зависимых от римлян правителей из дома Ирода, обилием религиозно-политических партий и течений, появлением мессианских претендентов, одним из которых, вероятно, был и Иисус из Назарета. В целом страна медленно сползала к Великому Восстанию 66–73 гг. Поражение восстания, разрушение Храма, утрата народом последних остатков национально-государственного устройства, гибель и продажа в рабство сотен тысяч палестинских евреев – все это стало началом новой эпохи в истории еврейского народа.

Если учесть, что этот период (до Восстания) был отмечен бурным расцветом религиозного многообразия в еврейской общине, что резко отличает "ранний иудаизм" той эпохи от классического иудаизма, начавшего формироваться после поражения антиримского восстания, то можно сказать: **с точки зрения историка**, Иисус и его последователи, так же как, например, Иоанн Креститель и его последователи, – одна из групп внутри еврейского общества эпохи раннего иудаизма. Поэтому повторяемое Бердяевым положение о том, что "еврейский народ отверг Мессию", **не имеет исторического смысла**. В истории еврейского народа такого события просто не было. Источники позволяют прийти к следующему выводу: еврейский народ просто не заметил Иисуса в годы его жизни, а потом, в период до Великого Восстания, почти не заметил (еврейских) общин его последователей. Другими словами, Иисус и его

[10] Там же, С. 18.

последователи не стали в ту эпоху сколько-нибудь значительной величиной в публичной жизни.

Я не буду отвлекать внимание читателя сведениями об истории евреев конца I и II–III вв., это уведет нас слишком далеко от нашей главной темы "Христианство после Освенцима". Упомяну лишь о том, что незадолго до 120 г., когда существовала опасность полного запрета практиковать еврейскую религию, когда против римлян восстала диаспора и назревало новое восстание в Палестине, синедрион отлучил евреев-христиан от общины как ненадежных членов (еврейский источник называет их "доносчиками" и "еретиками"). Это решение, впрочем, было одинаково маловажным как для еврейской общины, так и для Церкви, в которой тогда уже давно преобладали христиане из язычников и которая практически не заметила этого решения (ведь соблюдавшие Тору христиане, остававшиеся членами еврейской общины, были "еретиками" и с точки зрения Церкви). Важно здесь то, что Церковь на очень раннем этапе эллинизировалась и пополняла свои ряды только за счет обращения язычников, так что в реальной истории II–III вв. еврейская и христианская общины не очень сильно соприкасались между собой.

Впервые в истории евреи как община получили шанс "отвергнуть Иисуса Христа" лишь после того, как христианство стало в IV веке государственной религией в Империи и Церковь, опираясь на мощь государства, начала ограничивать евреев в правах, принуждая их к крещению. Это та самая ситуация, которую я уже описывал словами Рауля Хилберга.

Но самую зловещую роль в истории христианских гонений на евреев сыграло принимаемое Бердяевым обвинение евреев в том, что они "распяли Христа" и теперь несут на себе проклятие, коллективную ответственность за то, что стало называться преступлением "богоубийства". Чудовищные последствия теологической идеи о **проклятии** таковы, что после Голокауста даже католическая церковь пришла к необходимости отмежеваться от этой идеи в упомянутой декларации (1965 г.) Второго Ватиканского собора:

"Хотя еврейские руководители со своими сторонниками потребовали смерти Христа (Евангелие Иоанна, XIX, 6), тем не менее то, что произошло в Его страстях, не может быть вменено в вину ни всем без различия евреям, жившим в то время, ни современному еврейству. И хотя Церковь – это новый народ Божий, не следует считать, что евреи отвергнуты и прокляты Богом, как если бы это вытекало из Священного Писания"[11].

Это с трудом выдавленное из себя Собором полупризнание поможет нам понять, как возникла идея о том, что "евреи отвергли Христа", и как возникло представление о богоубийстве и проклятии.

Конечно, наше Священное Писание, Новый Завет, содержит учение, согласно которому "евреи отвергнуты и прокляты Богом". Авторы

[11] Nostra aetate, 4.

Декларации лукавят. Интереснее другое: соборная Декларация ясно указывает на то, что это учение связано с другой теологической идеей, тоже восходящей к Новому Завету, – с концепцией Церкви как "нового народа Божьего", или нового Израиля.

Связь этих двух комплексов идей объясняет значительную часть новозаветного антииудаизма и возникшей на его основе христианской юдофобии.

Давайте подумаем: что могла значить **для судьбы евреев** новозаветная идея Церкви как **нового** избранного народа Божьего, **нового** Израиля? Вероятно, вот что: устранение "старого Израиля" из истории как сыгравшего свою роль источника единственно верного учения. Поэтому христиане назвали еврейские Писания "Ветхим Заветом", т.е. утратившим силу законом, противопоставляя его содержание "Новому Завету", т.е. спасительному откровению Бога во Христе, новому божественному декрету, отменившему старый.

Идея **"нового Израиля"** подразумевает христианскую версию **истории спасения**, – версию, которая начала формироваться уже в посланиях апостола Павла (например, Послание к Римлянам, IX–XI), в Евангелии Луки и Деяниях апостолов. Здесь дается ответ на вопрос: как бывшие язычники стали новым избранным народом? Так как понятие избранного народа и идея истории спасения заимствованы христианами из еврейской Библии, а Иисус был евреем, то и ответ на этот вопрос должен был включать упоминание о "старом" избранном народе.

Этот ответ можно резюмировать примерно так: Бог совершил спасительное деяние, послав людям своего Сына, который "вочеловечился" как член народа Божьего – Израиля. Явление Христа – решающее событие истории спасения, т.е. истории того, что произошло между Богом и людьми. Предварительным этапом истории спасения, на котором шла подготовка к этому событию, была история отношений между Богом и Израилем, описанная в Ветхом Завете. Каждый человек, согласившийся с истинностью вести о спасении во Христе и выполнивший определенные условия, становился членом общины "спасенных", т.е. христианской Церкви.

В обычной, несвященной истории этому соответствовал тот факт, что Церковь за пределами Палестины почти с самого начала пополнялась главным образом за счет язычников, эллинизированного населения Империи, духовные потребности которых удовлетворялись христианским учением, а оно, в свою очередь, уже со времен Павла (50-е годы I в.) в своем развитии ориентировалось именно на эллинистический (языческий) мир.

Таково происхождение исходных постулатов христианского антисемитизма, согласно которым "евреи отвергли Христа, распяли Его и несут за это вечное проклятие".

Христиане узурпировали еврейскую идею истории спасения, которая в качестве сакральной истории охватывала не только все прошлое от сотворения Адама, но и все будущее – до Последних дней, когда Бог положит конец миру; они вытеснили Израиль из этой истории, заместив

его Церковью и оставив евреям место лишь в прошлом. Заодно христиане присвоили и всю еврейскую Библию в качестве первой части христианского Священного Писания, истолковав ее по-новому – как собрание пророчеств о Христе.

Однако настоящий, т.е. "старый", Израиль был все еще жив, и ранней Церкви пока что приходилось мириться с этим фактом, давая ему теологическую интерпретацию, с новозаветными истоками которой мы познакомились. Так возник миф о дурных евреях, отвергших Спасителя и распявших его. Но спасительным событием стала считаться сама смерть Иисуса, толкуемая христианами из язычников как искупительное жертвоприношение Сына Божьего. И здесь появляется самая зловещая сторона мифа о дурных евреях: в христианском сознании они стали служителями дьявола и врагами Бога, намеренно умерщвившими Спасителя и тем самым – помимо воли – ставшими орудиями Провидения. Евреям, к их несчастью, досталась функционально важная роль в христианском мифе. Так, в Евангелии Матфея мы находим представление о Церкви как о подлинном Израиле, по отношению к которому сбываются обетования еврейского Писания, **а также** пароль христианского антисемитизма: "Весь народ сказал: пусть кровь Его будет на нас и на наших детях" (27 : 25). Что же касается евангелия Иоанна, то в нем есть текст, ставший ключевым для христианского варианта идеи жидо-масонского заговора: "Отец ваш дьявол, и вы хотите исполнять желания вашего отца" (8 : 44). У Иоанна "иудеи" вообще и "фарисеи" в особенности – символ неверия и духовной слепоты.

Теперь мы можем понять, что значат процитированные выше суждения Бердяева, в частности, такое: "Иудаизм до Христа и иудаизм после Христа – явления духовно различные". Ясно также, почему у Бердяева еврейское сознание времен возникновения христианства характеризуется как "закостенелое", хотя историческая оценка была бы противоположной: это сознание было очень подвижным и быстро развивалось. Наш философ просто воспроизводит общие места христианского учения, отрицавшего положительную ценность иудаизма в "христианскую" эпоху. Исторические сведения не подтверждают это учение, и поэтому история не играет заметной роли в бердяевской концепции "религиозной судьбы еврейства".

В последней части своего эссе Бердяев спрашивает: "Разрешим ли еврейский вопрос в пределах истории?" Четкого ответа в эссе нет, но теперь читатель легко догадается, какой исход кажется Бердяеву наиболее приемлемым: конечно, обращение евреев в христианство. Вот что он пишет: "Мы живем в эпоху не только зверского антисемитизма, но и все увеличивающегося количества обращений евреев в христианство... Религиозные антисемиты могут видеть единственное разрешение еврейского вопроса в обращении еврейского народа в христианство. В этом, с моей точки зрения, есть большая правда"[12]. Дальнейшие рассуждения сводятся к тому, что, в отличие от христиан-антисемитов, Бердяев на-

[12] Бердяев. Цит. соч. С. 27.

стаивает на строгом соблюдении принципа добровольности в этом деле и не считает "естественным погром... при несогласии евреев обратиться"[13].

Константин Леонтьев назвал христианство Льва Толстого и Федора Достоевского "розовым". Религиозные убеждения Николая Бердяева на основании этого эссе можно было бы охарактеризовать как "христианство с человеческим лицом", т.е. "приверженность традиции минус погром". Эта позиция подкрепляется у Бердяева фразами, которые теперь воспринимаются как нестерпимая псевдоблагочестивая фальшь: "Для обращения евреев в христианство очень важно, чтобы сами христиане обратились в христианство, т.е. стали христианами не формальными, а реальными"[14].

Чем же аргументируется высказанное в эссе убеждение Бердяева, согласно которому **христианство на самом деле несовместимо с антисемитизмом**, а "антисемитизм неизбежно должен выявить свою антихристианскую природу"? Бердяев приводит два доказательства. Одно из них внешнее: германский расизм "имеет совершенно не христианские корни". Имеется в виду исторический факт сдержанного отношения национал-социалистов к христианству. Собственно христианское доказательство сводится к напоминанию о еврейских корнях христианства. Мы уже видели, что анализ "еврейских корней" помогает **объяснить** характер христианской юдофобии. Но доводом против антисемитизма это напоминание может служить только на эмоциональном уровне вроде восклицаний о еврействе Марии, Иисуса и апостолов, с которых начинается статья. История показывает полную неэффективность таких доводов и ссылок на "общее наследие": к сожалению, они никогда еще не помогали.

Разумеется, к предпосылкам рассуждений Бердяева относится представление о христианстве как о квинтэссенции всего высокого и прекрасного. Это представление обнаруживается в многочисленных пышных сентенциях вроде следующих: "Ненавидящие и распинающие не могут быть названы христианами, сколько бы они ни били поклонов... Христианам прежде всего подобает защищать правду... Именно христианам подобает защищать достоинство человека, ценность человеческого лица, независимо от расы..."[15]

Может, это и так, хотя сегодня трудно читать эти фразы, не испытывая какую-то неловкость за их автора. И все же Бердяеву, видимо, не приходилось думать о том, что еврей, член общины веры Израиля, может оказаться религиозно важен для него, Бердяева, именно благодаря своему еврейству, а не как потенциальный выкрест.

Заканчивая разбор этого текста, я бы хотел заверить читателя, что не стремился создать у него неблагоприятное мнение о Н.А.Бердяеве. Как и многие мои сверстники, выросшие в нерелигиозной среде, я в

[13] Там же
[14] Там же.
[15] Там же.

свое время именно из книг Бердяева почерпнул свои первые сведения о христианстве и всегда буду благодарен их автору.

Ведь, повторяю, речь идет об общем достоянии христианской теологии – о том, что казалось самоочевидным до Освенцима. Скажем, величайший из русских философов В.С.Соловьев, известный своей юдофилией, обладавший огромными знаниями в области истории евреев и талмудической литературы, специально выступавший в защиту Талмуда от антисемитских наветов, разделял тем не менее все те общие места, которые мы рассмотрели на примере эссе Бердяева. Дело в том, что после Голокауста начал меняться сам язык теологии.

Ссылка на русских христианских писателей в связи с нашей темой важна еще и потому, что "Освенцим" для нас не должен быть просто именем-шифром, вызывающим в сознании образ ГУЛага. Создание таких культурных ассоциативных связей и само по себе было бы гнусным делом, так как **каждая** невинная жертва уникальна и не должна становиться поводом для политических спекуляций. Кроме того, мы не имеем права противопоставить Освенцим ГУЛагу по признаку "чужое–свое". Ведь значительная часть Голокауста происходила на территории нашей страны. Из шести миллионов евреев, умерщвленных во время геноцида, полтора миллиона были гражданами СССР в старых (до 1939 г.) границах. Гитлеровцы не смогли бы осуществить "окончательное решение" без помощи коренного населения. Так же, как и во всех оккупированных странах, судьба евреев часто бывала в руках национального большинства. Каждый знает, как датчане спасли практически всех своих евреев. Гораздо меньше известно у нас о том, что коренное население оккупированных нацистами территорий СССР активно участвовало в уничтожении евреев. А ведь историки знают даже о погромах, которые местное население устраивало после ухода Красной Армии и до вступления гитлеровцев[16]. А в Израиле известны и имена "праведников народов мира" из нашей страны, – тех, кто спасал евреев в годы Катастрофы.

III

До сих пор я пытался хотя бы отчасти прояснить следующее: почему во время Голокауста церкви не выступили в защиту евреев; почему после Голокауста христиане не могут жить "в мире неопровергнутых утверждений", в том числе и догматических утверждений об Иисусе из Назарета; почему у западных теологов возникла мысль о том, что осмысление Голокауста должно иметь для христиан вероучительные последствия.

Теперь мы обратимся к содержанию "теологии-после-Освенцима".

---

[16] **О погромах в Литве** см. Levin Dov. On the Relations between the Baltic Peoples and their Jewish Neighbours before, during and after World War II. // Holocaust and Genocide Studies. An International Journal. Oxford, etc., 1990. Vol. 5, № 1. P. 53–66.
О погроме во Львове см. Redlich S. Metropolitan Andrei Sheptytsky. Ukranians and Jews during and after the Holocaust. P. 39–51.
Об участии украинцев, литовцев и белорусав в геноциде евреев на территории, оккупированной нацистами, см. также в фундаментальной монографии Норы Левин о Голокаусте: Levin Nora. The Holocaust. The Destruction of European Jewry 1933–1945. N.Y., 1973. P. 247 ff.

Вот что говорит о возможных направлениях пересмотра, обращаясь к христианам, еврейский теолог Эмиль Факенхайм: "Соответствует ли изменение в христианском отношении к евреям по своей радикальности тому, что после Освенцима стало категорическим императивом? Церковному христианству легче всего отбросить древнее обвинение в богоубийстве, труднее – увидеть корни антисемитизма в Новом Завете, но самое трудное для него – признать тот факт, что евреи и еврейская вера всё еще живы. Сохранение еврейства после прихода христианства оказалось неудобным обстоятельством для теологов, они стали воспринимать иудаизм как некое ископаемое, анахронизм, тень... Нелегко признать, что и евреи, и еврейская вера прошли несломленными через целую эру христианства"[17].

Мнение Факенхайма согласуется с тем, что мы отметили при разборе статьи Бердяева. И теперь мы можем взглянуть на дело шире. Ведь речь идет не о хирургическом лечении "больного" христианства путем отсечения негодных элементов учения и не о безоговорочной капитуляции, т. е. не о признании христианской веры чем-то порочным, более неспособным распрямить человека. Нет, речь идет об ориентации в мире, где уже не осталось неопровергнутых утверждений, несломанных мифов. Стало быть, тут возникает творческая задача обновления самых основ христианской идентичности.

Вот что писал о прежней христианской идентичности, рухнувшей после Катастрофы, христианский историк Роберт Эриксен: "Христианство настолько смешалось с целым набором культурных факторов, что его уже невозможно извлечь в чистом виде. Христианство – это немецкая культура. Христианство – это нравственность среднего класса. Христианство – это уважение к власти. Христианство за закон и порядок. Христианство на стороне "положительных" социальных групп в их борьбе против анархии. Именно в подобных воззрениях причина того, что очень многие христиане приняли национал-социалистическое движение за религиозное возрождение"[18].

Таким образом, необходима новая концепция отношений между Церковью и государством, новое осмысление связи между "христианским" и "национальным", и самое главное – новая постановка вопроса о религиозной истине. То, что христианство "до Освенцима" было неспособно признать самостоятельную ценность иудаизма, его самодостаточность, мы должны истолковать как указание на центральное место нового понятия о религиозной истине в "теологии-после-Освенцима". Речь идет о содержании христианского кредо и о связанном с ним вопросе об **универсальном притязании** христианства на выражение полноты истины, о его притязании исключить или ограничить истинность других религий и мировоззрений.

Мы вернемся к этому вопросу после краткой характеристики проблематики "христианское и национальное". В теологии культуры "до

---

[17] Fackenheim, op.cit. P. 34–35.
[18] Ericksen R. Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch. New Haven, 1985. P. 46.

Освенцима" господствовал следующий постулат: христианство составляет **ценностный стержень национальной культуры**. Национальная культура обладает ценностью в той мере, в какой она – христианская культура.

В более вульгарном варианте это соотношение меняется на обратное, и христианство воспринимается как **часть** национальной культуры. На практическом уровне эти концепции сливаются, они неразличимы, и мы можем наблюдать "национально-религиозные движения".

И здесь "теология-после-Освенцима" приходит к выводу о том, что несостоятельность христианства в нацистской Германии перед лицом Голокауста поставила под вопрос самоё возможность совмещения "христианского" с "национальным".

Теперь, воспользовавшись процитированными словами Роберта Эриксена, я сформулирую центральный для рассматриваемого теологического направления вопрос: как могло бы выглядеть после Голокауста "христианство, извлеченное в чистом виде"? Размышления над тем, что называют "теологией-после-Освенцима", подводят к следующему выводу: это было бы христианство, выработавшее собственную политическую культуру, не зависящую от характера политических режимов; христианство, отказавшееся от всякой опоры на национальные ценности и традиции; наконец, христианство, релятивировавшее собственное притязание на причастность к абсолютной истине и изменившее вытекающие из этого притязания миссионерские установки. Как мы видели, последнее дается с наибольшим трудом. Известный католический теолог Иоганн-Баптист Метц спрашивает в этой связи: "Готово ли и способно ли христианство – и если да, то в какой мере – признать мессианскую традицию иудаизма в ее неотчуждаемой самобытности, признать ее продолжающееся мессианское достоинство – и при этом не предавать и не унижать содержащуюся в христианстве христологическую тайну?"[19]

Я бы сформулировал этот вопрос в более общем виде: как можно с последней серьезностью относиться к своей истине – и с такой же серьезностью принимать существование "чужих" истин? Может ли плюрализм значить нечто большее, чем способ мирного сосуществования в мировоззренчески расколотом мире? Возможно ли, чтобы плюрализм стал положительной ценностью в самом христианстве, т.е. **христианской** ценностью?

IV

Но для ответа на этот вопрос я должен обратиться к понятию **веры**. Если вера – это согласие с истинностью ряда утверждений, то она, конечно, несовместима с сомнением, которое подразумевается при серьезном отношении к чужим взглядам. Как говорится в таких случаях, сомнение разрушает веру. Если же мы вслед за Паулем Тиллихом определим веру как **захваченность тем, что касается меня безусловно**[20],

[19] Metz J.B. Op. cit. S. 36.
[20] Tillich P. Wesen und Wandel des Glaubens. Frankfurt/M.–Berlin. Ullstein Bücher, 1963. S. 30.

т.е. поймем веру как способ существования, то сомнение станет необходимым элементом такой веры. Если вера как безусловная отдача ("захваченность") связана с риском (это утверждение привычно для многих традиций христианского благочестия), то, как говорит П.Тиллих, "сомнение верующего – это сомнение человека, захваченного предельным устремлением, имеющим конкретное содержание". Это – экзистенциальное сомнение, отличное от методологического сомнения ученого и догматического сомнения скептика. Вера как безусловная отдача включает в себя и сомнение. Сомнение оказывается структурным элементом веры, а не психическим состоянием.

И я хотел бы показать, что связанное с этими размышлениями над "теологией-после-Освенцима" понятие веры, отрицающей собственные универсальные притязания, и, конечно, соответствующее такому понятию веры понятие о БОГЕ, более "благочестиво", чем абсолютистское и "неплюралистическое" понятие веры. Ведь легко понять, что вера, включающая риск и сомнение в свою структуру, подразумевает более "возвышенного", более "божественного" Бога, чем вера, живущая "в мире неопровергнутых утверждений". В самом деле, вера, лишенная элементов риска и мужества, утрачивает характер веры и приобретает черты единственно верной идеологии. Здесь происходит неблагочестивое умаление Бога, низведение Его на положение идола.

Чтобы пояснить мое представление о плюрализме как о собственно христианской ценности, я обращусь к традиционному в западной теологической мысли различению "последнего" и "предпоследнего". Вполне достоверна (не вызывает сомнения, не связана с риском) лишь безусловность Безусловного – реальность, которая дана мне столь же непосредственно, как мое собственное "я" (т.е. захваченность тем, что касается меня безусловно). Это область "последнего". Но принятие конкретного содержания этого Безусловного – акт мужества, связанный с риском.

Христианин может сказать: Иисус из Назарета стал для меня содержанием моего "последнего", содержанием того, что касается меня безусловно. В нем, в Иисусе из Назарета, Бог открыл мне все необходимое для того, чтобы моя жизнь наполнилась смыслом. Апостол Павел в Гал. II, 21 пишет: "А если оправдание можно получить с помощью Закона, то Христос умер напрасно". (Кстати, это классическое выражение абсолютного притязания христианства!) Так и для меня смысл христианской Вести (Евангелия) выражается в похожем условном периоде: "Если я не беру на себя определенную ответственность, если я уклоняюсь от нее, то Христос умер напрасно". Сейчас я попробую пояснить, что это значит.

Есть слова, которые в нашем сознании связаны с именем немецкого мистика XVII в. Иоганна Шеффлера (Силезского Ангела): "Если нет меня, то и Бога нет". Эти слова встречаются в мистических традициях разных религий. Мистик пытается выразить свой опыт: бытие Бога в каком-то смысле "зависит" от бытия человека. А в Британской энциклопедии, в статье "Философская антропология", я неожиданно нашел сло-

ва, с другой стороны касающиеся того же предмета: "Удивительное соответствие есть между темами смерти Бога и смерти человека. ("Теология смерти Бога" была популярна на Западе в 60-е годы. – *С.Л.*) Кажется, что это соответствие выявляет глубинную взаимосвязь между теологией и антропологией... Если в прошлом мысль стремилась прежде всего доказать бытие Бога, то главная трудность для современной мысли – доказать бытие человека"[21]. (Я думаю, не нужно подробно объяснять, что вопрос "о бытии человека" возникает в мире, где был Освенцим.)

Так и в моем понимании Вести: в Иисусе Бог уже сделал все, что зависело от Него. А теперь смысл жизни и смерти Иисуса зависит от меня. Если я не беру на себя то бремя следования за Иисусом, о котором говорит Новый Завет, то он "умер напрасно". В переводе на светский язык: если я несостоятелен, то и вероучительные утверждения об Иисусе утрачивают смысл.

Таков мой опыт восприятия смыслового центра христианской Вести. И этому соответствует понятие о Боге как о Том, Кто может дать мне силы взять на себя это бремя.

Конечно, такая теология и такая христология не станут выдвигать абсолютистское притязание на обладание всей полнотой истины.

Я воспринял эту веру в Церкви, но не могу притязать на то, что и другие "поверят" в нее. Я даже не испытываю потребности "передать", т.е. как-то навязать ее.

Мое безусловное и "последнее" не обязывает других. Я не могу указать им на их путь к "оправданию" и "спасению", я даже не могу знать, определяется ли для них смысл их жизни с Богом в этих терминах или в каких-то других. И здесь открывается пространство для христианского плюрализма.

ЕСТЬ ЛИ У РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ БУДУЩЕЕ? (Очерки современного православного либерализма)

Как-то в начале августа 1992 г. Российское телевидение в программе новостей сообщило urbi et orbi, что настоящая нравственность бывает только у верующих людей, а точнее – у христиан. Это известие никого не удивило. Все понимают, что так называемое "массовое сознание" (а тележурналисты, увы, обычно стремятся к его уровню) тяготеет к действиям с простейшими смысловыми элементами.

Однако обсудим новость, переданную Российским телевидением. В самом деле, русское православие назойливо рекламируется государственными масс-медиа в качестве естественной для русского человека формы удовлетворения религиозных потребностей. Между тем общим местом для части церковной интеллигенции стало признание того, что Русская Православная Церковь больна. Новые отношения РПЦ с государством, как справедливо отмечают, лишь обнаружили старые и давно диагностированные недуги Церкви.

---

[21] Encyclopaedia Britannica, 15th ed. Vol.1. Chicago, etc., 1974 (Anthropology, Philosophical).

В новой ситуации обнажилась внутренняя несостоятельность РПЦ, ее неготовность жить в условиях свободы. Речь идет не о предполагаемых старых связях иерархии с КГБ и других обвинениях такого рода. Эта тема меня вообще не интересует. Больно другое: Церкви, похоже, просто нечего сказать сегодняшнему обществу, а это гораздо хуже. В частности, и политическое измерение православного христианства остается невыявленным. Посторонним приходится судить о нем по великой и страшной борьбе митрополита Санкт-Петербургского Иоанна с мировым сионизмом и по подобным вещам.

Мне же кажется важным обратить внимание читателя на попытки самостоятельного мышления и действия внутри нашего православия в ту эпоху русской истории, что кончилась у нас на глазах.

Сейчас я хочу вернуться к тому, как пытались справиться с этими старыми недугами православия люди Церкви в 60–80-е годы. Они работали в условиях, которые теперь уже хочется назвать не столько "подпольными", сколько "лабораторными". Ведь эти люди в некотором смысле готовились к нашему суетливому времени, когда христианству снова суждено стать товаром, предлагаемым на каждом углу. Товаром, не пользующимся большим спросом.

Чтобы показать, что́ имеется в виду, я процитирую два высказывания о. Сергия Желудкова, навсегда оставшегося средоточием добра и света для узкого круга людей, так или иначе соприкасавшихся с ним. Первое высказывание относится к концу 70-х годов, когда, казалось, "хоть тридцать лет скачи – ни до какого государства не доскачешь": "Когда я воображаю себе мысленно лично мне знакомых агностиков и атеистов доброй воли, то у меня возникают единовременно два соображения. **Первое**: нет, настанет день, когда выйдет он (или она) все-таки из неправды своей идеологии. **Второе**: нет, никогда он (она) не сможет, невыносимо будет ему (ей) согнуться, съежиться, сломаться – войти в сегодняшнюю нашу церковность".

А в 60-е годы, в книге "Почему и я – христианин" о. Сергий писал: "Иногда воображается кошмар: вот завтра пробудится широкий интерес к христианству, вот станут все расспрашивать о христианстве – и окажется, что мы к этому совершенно не подготовлены".

Я попытаюсь сформулировать некоторые общие вопросы, рассматривая два частных примера – творчество протоиерея Александра Меня и священника Сергия Желудкова. Ведь каждый из них по-своему продумывал возможности создания либеральной субкультуры в нашей Церкви.

Победа и поражение

Господа! Если к правде святой
Мир дорогу найти не умеет...

Вот уже много лет я думаю о проповеди и личности о. Александра – человека, встреча с которым повлияла на мою жизнь. А после гибели о. Александра, когда его судьба предстала перед нами как завершенное целое, мне захотелось предложить эти размышления читателю.

С. ЛЁЗОВ

Если считать, что целью творчества о. Александра была самореализация, то его пятидесятипятилетнюю жизнь надо признать полностью удавшейся. Он сумел пробиться, прорвать все заслоны и блестяще реализовать себя. Но есть и другая мерка: результаты деятельности человека иногда можно оценивать и с точки зрения дела, которому он служил и которое – уже по определению – "больше", чем он сам. Тут допускается, что "дело" обладает независимым от человека бытием и "ищет" тех, кто готов за него взяться. Этот критерий, как правило, неприменим к людям искусства. Единственным делом художника остается самовыражение на языке, доступном той публике, к которой он обращается. Но для творческих людей, самореализация которых **прямо** затрагивает публичную сферу, например, для врачей, политиков, бизнесменов и педагогов, или, скажем, для редактора журнала, само творчество оказывается одновременно и служением. И тут "всякий может быть великим, потому что всякий может служить" (Мартин Лютер Кинг).

На мой взгляд, в судьбе священника Александра Меня личный успех парадоксальным образом соединился с публичным провалом. Иначе говоря, общественно значимые результаты его деятельности не соответствуют его незаурядной энергии, его дарованиям, его (пусть посмертной) славе. Ведь о. Александр претендовал не просто на роль модного проповедника, духовного лидера интеллигентных православных маргиналов и популярного писателя – он всерьез стремился к изменениям в той Церкви, которой служил всю жизнь. Он хотел предложить как минимум новый для русского православия стиль жизни – это никогда не вызывало сомнения ни у его поклонников, ни у недоброжелателей. К тому же теперь уже не надо специально доказывать: именно в наших условиях верность Церкви предполагает волю к реформам. Желание сохранить статус-кво означало бы измену делу Церкви, которой грозит превращение в этнографический заповедник.

Здесь следует сказать о том, как я понимаю смерть о. Александра. Не думаю, что ее надо рассматривать прежде всего как гибель реформатора или свидетеля веры. Естественный социальный фон для этой смерти (9 сентября 1990 г.) и ее интерпретационный контекст – обесценивание человеческой жизни в нашей стране. Эта цена и раньше не была высокой – человеческая жизнь никогда не относилась к главным ценностям русской социальной культуры.

(Примечание, написанное 14 февраля 1995 г. За эти строки меня не раз публично обвиняли в кощунстве и в расистской русофобии. Но вот уже два месяца русская армия уничтожает как клопов граждан России – или неграждан, какая разница! – на Северном Кавказе, и свободно избранное нами русское Законодательное собрание in corpore не имеет ничего против этого, а только защищает нашу честь от клеветников России из Европарламента. Пусть немного помолчат хотя бы певцы гуманизма великой русской культуры. Если наша великая культура чем и сильна, то уж не гуманизмом.)

А Александр Мень погиб в разгар эпохи безнаказанных убийств, в наше интересное время, когда убийство тысяч и изгнание сотен тысяч

людей – все это стало считаться признанным средством для достижения чего-то или допустимой платой за что-то. (Не будем называть это что-то "политикой", чтобы не отдавать чистого слова негодяям.)

А как иначе можно оценивать ситуацию, если мы хотим оставаться на последовательно либеральных позициях? Ведь смысл политического (и мировоззренческого) либерализма в том, что все происходящее происходит прежде всего в интересах обывателя, обычного человека, а институты публичной власти не должны по сути своей выделяться среди других учреждений сферы обслуживания.

Во всяком случае, мы можем учиться смотреть на события прежде всего с точки зрения жертв, то есть тех, кто оказался под колесами истории. Смотреть, сохраняя ясность ума.

Я впервые увидел о. Александра осенью 1980 г.

Примерно за год до этого я уже прочел "Сына Человеческого" в виде переплетенной ксерокопии с брюссельского издания. Ксерокопию мне продал за тридцать рублей один аспирант-философ, с которым мы вместе работали ночными комендантами в главном здании МГУ на Ленинских горах. Об Андрее Боголюбове, авторе "Сына Человеческого", философ заметил, что это виднейший русский богослов, преподает в Париже. Тогда же я прочел "Магизм и единобожие". Эту книгу, как и почти все остальные работы о. Александра, я уже получил от членов сообщества, которое можно назвать "окружением" о. Александра: прихожане нынешние, бывшие или будущие (т.е. люди, знакомые с "духовными детьми" о. Александра и готовые сами войти в этот круг) и даже прихожане бывших прихожан о. Александра. В частности, этих людей я считаю носителями и "потребителями" либеральной субкультуры в русском христианстве, о которой здесь идет речь. Разумеется, круг участников этой субкультуры далеко не ограничивался прихожанами о. Александра. Поэтому в моей работе будет и второй герой – о. Сергий Желудков.

Конечно, среди интеллигенции обеих столиц слой людей, хоть както поднимавших голову над поверхностью, был очень тонок, и созданный о. Сергием "круг" не мог быть вполне отделен от "круга" о. Александра. Да и два эти священника были знакомы, довольно часто встречались, переписывались, хорошо представляли себе работу друг друга.

Известно, что были и другие православные группы "либерального" толка, и все они собирались вокруг священников. На худой конец, они стремились получить явно выраженное одобрение ("благословение") своей деятельности от священника. Эту потребность ярко описывает Евгений Пазухин: в своих воспоминаниях он хочет разобраться в том, как в Ленинграде родилась, жила и умерла одна подпольная православная группа, члены которой пытались всерьез заниматься богословием (действие происходит в конце 70-х – начале 80-х). Говоря о православном либерализме, естественно вспомнить покойного о. Всеволода Шпиллера, а также целый выводок молодых священников, окончивших

духовные школы Ленинграда при митрополите Никодиме, известном своей западнической ориентацией.

Я намеренно исключаю из рассмотрения хорошо известный "Христианский семинар", основанный в 1976 г. Александром Огородниковым и Владимиром Порешем. Деятельность Семинара, рассчитанная на то, чтобы привлечь к себе внимание Запада, относится скорее к истории антикоммунистического сопротивления, чем к истории православного либерализма, которой касаются эти заметки.

Но и для нас неизбежен разговор о политическом измерении "либеральной субкультуры" в православии.

Мы живем в свободной России

Среди моих знакомых есть люди, пришедшие к о. Александру в начале 60-х годов – его первый "призыв". Некоторые из них сейчас сами священствуют – на родине или в эмиграции. От них я узнал, что создание "либеральной субкультуры внутри Церкви" было задачей, которую о. Александр эксплицитно формулировал уже в своей первой общине.

Надо сразу сказать, что речь там шла не о пассивном сопротивлении, а о том, что знаменитый американский социолог религии Питер Бергер называет "a finite province of meaning", ограниченной областью смысла. Другими словами, речь шла о поисках укрытия, пазухи, в которую можно было бы "выпадать" из большого мира, из главной реальности. (По словам героя поэмы "Москва–Петушки", это пространство, где не всегда есть место подвигу.)

Один из моих образов такой "пазухи" тоже связан с книгой о. Александра. Была еще одна его работа, которую я получил из нехристианских рук. В мае 1980 г. мой знакомый-библиофил показал мне объявление с телефоном, которое он нашел на автобусной остановке: "Продаю философскую литературу". Я позвонил по телефону, и вскоре переместился из солнечной большой реальности (начало Бутырского вала, на здании напротив Белорусского вокзала многометровые буквы: "ГАЗЕТА – НЕ ТОЛЬКО КОЛЛЕКТИВНЫЙ АГИТАТОР...") – в затененную и пыльную малую реальность запущенной квартиры: высокие потолки, зашторенные окна, заваленный старыми книгами большой рояль, хозяин-антропософ, собирающийся в Израиль. Из его книг я не купил ничего, а почитать выбрал "У врат молчания" – одну из частей историко-религиозного шеститомника, оставшегося главным литературным достижением о. Александра.

Меня, провинциала, выросшего в маленьком русском городе, где большая реальность царила, по-видимому, безраздельно и просветов в "ограниченные области смыслов" обнаружить не удавалось, – меня изумляла эта легкость перехода из запуганной и напичканной милицией предолимпиадной Москвы 1980 г. в пространство, где всерьез говорилось про **астрал** и другие диковинные вещи.

Еще о "пазухе": середина 70-х годов, Университет, встречи с "инопланетянами", привозившими подрывную литературу. Кельи для иностранных аспирантов и стажеров в здании на Ленинских горах,

комнатки-пеналы, где "всё прослушивается". Маленькие YMCA-PRESSовские томики "Архипелага" в бумажных обложках песочного цвета, а еще полный посевовский текст "Мастера и Маргариты", книжечка духовных бесед бесстрашнейшего о. Дмитрия Дудко, репринты Цветаевой и Гумилева. Показать в общежитии знакомым, кому доверяешь, дать почитать на ночь. Да, это был настоящий опыт инициации, так это и переживалось: сознание своей причастности к тайному ордену русской интеллигенции, сознание необходимости бороться за то, чтобы "прогнать коммунистов".

Я знаю, что многие в моем поколении начали путь в Церковь примерно так и принесли туда это (неверное и опасное, с точки зрения членов служилой Церкви) убеждение: православная церковность и борьба против коммунистов содержательно связаны между собой.

Кроме прочего, 70-е годы – "звездный час" А.И.Солженицына, пик его влияния на умы всех поколений читающей публики, то есть людей, самостоятельно искавших информацию, – если угодно, на умы интеллигенции. На стыке 70-х – 80-х мои знакомые (обычные люди, еще сохранившие молодой интерес к новому) перепечатывали, как слово правды, записанную с радиоголоса текущую публицистику Солженицына "Чем грозит Западу непонимание России", бесконечные статьи о проигранной Западом "третьей мировой" (т.е. о "разрядке") и т.п. Я думаю, что для молодежи "Архипелаг" по своей текстуальной прагматике **тогда** был, несомненно, "романом воспитания". Я предлагаю это не как метафору, а как попытку жанрового определения: "Архипелаг" по жанровым признакам можно поставить рядом с романами Руссо и Гёте. Вероятно, именно таков был замысел автора. В странствиях (подобно гётевскому Вильгельму Майстеру) воспитывался главный герой "Архипелага" молодой зэк Александр Солженицын, в то время как автор книги стремился оказать формирующее влияние на молодого читателя. В самом деле, этот текст адресован прежде всего молодежи – тем, кто не испытал сталинщины, но кому предстоит "прогнать коммунистов". Автор берет за руку любознательного комсомольца и ведет его по кругам ада, **постепенно раскрывая** правду, ибо способность читателя вместить ее должна увеличиваться по ходу чтения (ср. главы о генерале Власове в разных частях книги).

И вот Солженицын в "Великопостном письме Всероссийскому Патриарху", в сборнике "Из-под глыб", в "Теленке" тоже постулирует эту связь православия и деятельного антикоммунизма.

Естественно, реальная РПЦ не могла этого принять, так как она вообще не могла принять идею публичного политического действия.

Осенью 1983 г. о. Александр был у меня на новоселье. За столом разговор зашел о моих профессиональных делах, и я вспомнил, как мой первый духовник когда-то напутствовал меня, выпускника филологического факультета МГУ: "В свободной России вы будете переводить богословскую литературу!" (Он оказался прав.) Гости – мои друзья, в свое время вместе со мной пришедшие к о. Александру в Новую Дерев-

ню, – с энтузиазмом стали обсуждать тему "свободной России". Кто-то спросил мнение о. Александра. Его ответ сразу повернул разговор в другое измерение: "А **мы – мы уже** живем в свободной России!"

И правда: в ту осень в следственном изоляторе "Бутырки" находился подпольный католический священник Владимир Никифоров, в недавнем прошлом "духовный сын" о. Александра. По делу Никифорова "таскали" и прихожан о. Александра, у нескольких были обыски. Кроме того, чекисты проявляли демонстративный интерес еще к одному человеку из паствы о. Александра (и вскоре этого человека тоже арестовали). Было впечатление, что на нашего **батюшку** накинули удавку и потихоньку сжимают ее. Отбой политическим репрессиям был дан в самом конце 1986 г., а пока что, пересажав участников открытой политической оппозиции ("диссидентов"), "органы" выполняли план, добирая всё, что хоть как-то давало о себе знать. До потепления (мы не догадывались, что доживем до него) оставались три с лишним года – быть может, самые тяжелые в служении о. Александра. На него давили, заставляя отказаться от публикации книг за границей и публично заявить об этом, – он увертывался, признавая право своих собеседников из ГБ и Совета по делам религий предъявлять ему такие требования, но стараясь избежать ясного "да" или "нет". В конце 1985 – начале 1986 гг. от него стали требовать капитуляции – публичного признания вины, как в свое время от о. Дмитрия Дудко. В апреле 1986 г. газета "Труд" опубликовала статью "Крест на совести", где среди прочего содержалась нелестная оценка деятельности о. Александра. Такая статья предполагала неизбежность практических последствий, "оргвыводов".

В тот год шла борьба за ускорение, против пьянства, против "нетрудовых доходов" крестьян, за признание Бориса Пастернака советским писателем и его восстановление в ССП, за сокрытие размеров чернобыльской катастрофы, за публикацию стихов Николая Гумилева, за выжимание раскаяния у некоторых известных политзаключенных, которым уже недолго оставалось быть в лагерях. Но, наверно, никто не знал этого последнего обстоятельства. Никто не знал, что коммунистические нормы уже можно нарушать безнаказанно. А.Мень вел с какими-то чинами переговоры об условиях своего раскаяния, тянул время (к сожалению, он не догадывался, что на сей раз время работает на него). Наконец соглашение было достигнуто, и 21 сентября 1986 г. (уже можно, можно было послать **их** подальше, но кто же знал, что все идет к концу, что сажать больше не будут, а очень даже наоборот?!) в "Труде" появились отрывки из письма А.Меня: "...глубокое сожаление об ошибках... Некоторые из моих прихожан оказались виновными в противообщественных поступках... В настоящее время я более строго взвешиваю свои действия..."

Судя по цитатам из письма о. Александра в газету "Труд", на сей раз условия раскаяния в свободной России оказались не очень суровыми. А через несколько месяцев, в декабре того же года, после четырехмесячной голодовки погиб в Чистопольской тюрьме Анатолий Марченко и был выпущен из Горького А.Д.Сахаров.

Я надеюсь, что сказанного достаточно для характеристики политического измерения того христианства, которое предлагал о. Александр. Всякому очевидно, что для работы в эпоху коммунизма гуманитарной интеллигенции, не желавшей уходить в подполье ("внутреннюю эмиграцию") или вступать в открытую политическую борьбу с режимом, было необходимо умение лавировать. Это суждение о факте, а не нравственная оценка: другого способа заниматься своим делом у нас не было.

Будем же честны хоть задним числом: все мы – сегодняшние сорокалетние – сломлены, изнасилованы, жизнь при коммунизме растлевала каждого из нас ежедневно. (Наверно, поэтому и "капитализм" мы такой гнусный создаем – по нашему собственному образу.) Давайте хоть не будем обзывать других и друг друга "совками", это неумно и стыдно. Ведь приходилось не на компромиссы идти, а именно лавировать. Компромисс есть средство решения противоречий в сложно структурированном обществе, он предполагает принципиальное равенство сторон, компромисс – как раз черта либерального этоса. "Бескомпромиссный" – характеристика упрямого дурака. Здесь же речь шла просто о том, как обмануть свирепое и подлое начальство. И это тоже растлевало нас.

Осенью 1983 г. А.Мень хотел, чтобы прихожане вели себя потише, т.е. совсем-совсем тихо. Он неоднократно (в том числе в тот запомнившийся вечер у меня дома) просил убрать подальше антикоммунистическую литературу: "Все прочитали? Все поняли? Вот и прекрасно! А теперь надо почиститься! А вы знаете, кто наш главный враг? **Т е л е ф о н !**"

Но в высшем смысле прихожанам предлагалась жизнь в **свободной** России, предлагалась неуловимая, как Джо, христианская духовная свобода, предлагалась обаятельная личность **батюшки**, предлагались те формы общения, которые еще не были запрещены начальством. Предлагалась альтернативная реальность. Конечно, игрушечная, но очень уютная – прежде всего для тех, кому не хватало сил утверждать себя в главной и единственно подлинной реальности, кому для самореализации и **сохранения себя** была нужна "альтернативная идентичность" и карьера в альтернативном сообществе. Получается, что о. Александр был великим мастером в деле создания иллюзорного контрмира. **Иллюзия** – вот его стихия, вот настоящий плод его таланта и энергии.

Но не то ли происходило и в других православных группах?

Как бы то ни было, о.Александр не хотел (или был не в состоянии) говорить своим поклонникам правду о нашей общей социальной ситуации христиан, живущих после победы коммунизма. Правда разрушает альтернативную реальность, так как предполагает ее описание и понимание ее функций. Правда предполагает, что прихожане-"активисты" должны были бы осознать свою вторичную и несамостоятельную роль "профессиональных духовных детей".

Конечно, играть можно в любые игры – если их правила известны всем участникам. Но этого не было. Игровой контрмир предлагался

людям, которые приходили к о. Александру в поисках способа сохранить себя в большом мире. Это желание присуще человеку как человеку. Иначе говоря, многие люди – особенно молодежь – приходили к А.В.Меню в поисках смысла; далеко не все искали иллюзорную "альтернативную реальность". Однако правила игры им не объяснялись, люди не понимали, **что** именно они делают и что делается с ними. Те из них, кто обнаруживал обман, оказывались травмированными. И они уходили с этой травмой – либо вовсе из христианства, либо на север от Новой Деревни по Ярославке – в Загорск, в "настоящее" православие наставников из Лавры, либо еще куда-нибудь. О. Александр даже мне как-то жаловался на "текучесть" в общине. А некоторые из тех, кто остался навсегда, оказались в состоянии наркотической зависимости от общения с батюшкой. Специалисты пишут, что такая опасность существует в отношениях психоаналитика и пациента, а у нас всякому серьезному духовнику приходилось брать на себя, в частности, и функции психоаналитика.

Итак, политический аспект созданного о. Александром в 60-е – начале 80-х годов сообщества составляла иллюзия духовного самостояния и даже противостояния (христианского, конечно) власти – иллюзия, вступавшая в ироническое соотношение с настоящей (профанной, нехристианской) жизнью, где о. Александру приходилось "крутиться" и выкручиваться, вступать в не предусмотренные буквой правопорядка отношения с сотрудниками ГБ (являться куда скажут по любому вызову, не имевшему процессуального основания).

Почему результаты жизни о. Александра как церковно-политического деятеля я оцениваю как нулевые? Потому что его делом оказался он сам: альтернативная реальность была возможна лишь в силовом поле его знаменитой "харизматической мощи".

Люди из окружения о. Александра – "духовные дети" – в своих воспоминаниях фактически свидетельствуют против него. Например, Л.Василенко, сотрудник Института философии, в воспоминаниях об о. Александре называет нашу интеллигенцию "духовно запущенным сословием", в котором "должна бы сформироваться новая генерация социально активных христиан, способных преодолевать разлагающее давление полуязыческой мирской жизни и создавать светлые очаги жизни по Евангелию... В земной жизни **нам не удается войти в Церковь целиком со всем нашим творчеством**". (Надеюсь, что здесь читатель, как и я, порадуется за Церковь.)

Читая воспоминания профессиональных "детей", я чувствую боль за о. Александра и стыд за "новую генерацию". Ведь личность А.В.Меня была гораздо значительнее, чем позволяют судить эти свидетельства. Но затем думаю: а если **именно этого** он и хотел? Зачем же я стремлюсь навязать ему роль, на которую он сам не был согласен?

Похищенные дети

Еврейская тема в этих заметках неизбежна. Известный православный писатель С.С.Аверинцев назвал протоиерея Александра Меня

"миссионером для племени интеллигенции". А в нашей столице, как известно, среди членов этого племени немало людей "с пятым пунктом", людей, чьи бабушки и дедушки были "иудеями", **инородцами** в Российской империи. Молодежь "с пятым пунктом" – заметная часть паствы о. Александра в последние два десятилетия его служения. Что касается еврейства самого о. Александра, то оно вдохновило известного русского филолога (и тоже христианина) В.Н.Топорова на пространный историософский очерк **Спор или дружба**. Заслуживает внимания концовка этого очерка: "Имея в виду евреев – ненавистников христианства, Вяч. Иванов спрашивал: "Но что значат эти блуждания званых и не избранных перед единым свидетельством апостола Павла?"[22] Отсюда – единственно верная позиция христианства в отношении иудаизма. Об этом кратко, просто, мудро говорил отец Александр Мень в интервью, озаглавленном "Евреи и христианство". В своем жизненном опыте он был верен этой позиции. Своей жизнью он явил **высокий пример русского еврея** (выделено мною. – *С.Л.*), и, пока есть такие люди, будут и последователи и продолжатели, а та общая благая часть, которая связывает русских и евреев, будет возрастать даже при сознании своей разности. "Спор или дружба?" – спрашивал в подобных обстоятельствах Розанов. И спор, и дружба, и л ю б о в ь".

Не буду разбирать строй мышления В.Н.Топорова: очевидно, что само его отношение к миру людей сформировано расовыми категориями. У него **русский православный** священник – всего лишь образчик **еврея**, с которым у Топорова, **православного** филолога с "русской ментальностью" (так в тексте. – *С.Л.*), должны быть запутанные "диалогические" отношения. Если это не расизм, то что же? Здесь об этом очерке достаточно сказать: его юдофилия вся строится из юдофобских, "розановских" кирпичиков; к сожалению, другого строительного материала наша культура для этой темы не дает.

Но для меня важен упомянутый В.Н.Топоровым документ. В 1975 г. о. Александр дал интервью самиздатскому журналу "Евреи в СССР" (перепечатано "Вестником РСХД"). Насколько я знаю, в посмертных публикациях работ о. Александра интервью "Евреи и христианство" не переиздавалось, и поэтому мне придется привести выдержки из него.

В начале интервью о. Александр предлагает программное утверждение: **"Еврей-христианин не только не перестает быть евреем, но еще глубже начинает понимать смысл духовного призвания своего народа".**

Это утверждение – полемическая инверсия общепринятого в еврейской цивилизации представления, согласно которому еврей при добровольном крещении покидает свой народ, хотя латентное еврейство этого еврея не может быть стерто ничем – даже отступничеством: община считает его именно евреем-отступником (согласно известной талмудической максиме, хоть еврей и грешит, он все равно еврей). Предполага-

[22] Ср. Рим. 9 –11, трактат Павла о "еврейском вопросе", ставший исходной позицией для христианского осмысления этой темы.

ется, что добровольное обращение еврея к "чужому служению" объяснимо лишь его предварительным отчуждением от еврейской жизни, т.е. совершенным над ним или его родителями культурным насилием. Еврейская традиция называет таких людей **похищенными детьми** – "тинокот ше-нишбу" (буквально "дети, которые взяты в плен"). А.В.Мень часто говорил о том, что православную веру он воспринял от своей матери Елены Семеновны, крестившейся вместе с семимесячным Аликом в катакомбной Церкви. Елена Семеновна в воспоминаниях "Мой путь" рассказывает, что тяга к христианству у нее возникла еще в детстве, в дореволюционные годы. Она выразительно говорит о том, с каким ужасом воспринимали это духовное развитие ее родители, уже оторвавшиеся от традиции евреи.

Я думаю, что древнее представление о "похищенных детях" неадекватно ситуации, если нужно всерьез объяснить переход в христианство евреев, живущих в современных обществах, где Церковь отделена от государства и правопорядок запрещает расовую, этническую и религиозную дискриминацию. В таких обществах еврейские общины развиваются свободно, а их члены могут участвовать в культуре и политике в своем качестве евреев, как это происходит сегодня в США. Но история евреев со времен эмансипации (предоставления равноправия) и статистика показывают, что именно в доброжелательном окружении евреи быстро ассимилируются, часто вступают в смешанные браки и иногда переходят в другую веру (не обязательно в христианство). Концепция "похищенных детей" здесь едва ли применима.

Однако при коммунизме наше общество во многих отношениях было ближе к средневековью, чем к современности, а ассимиляция всех в "историческую общность нового типа" была, конечно, насильственной. По известным причинам евреям было гораздо труднее сохранить свою традиционную идентичность, чем православным. Разумеется, молодые и немолодые люди еврейского происхождения, которых крестил о. Александр, – это такие же "похищенные дети", как и он сам. Во всяком случае, исторические обстоятельства похитили у них возможность осмыслить свое еврейство и сделать сознательный выбор. Больше всего вызывают сострадание те новые христиане, которые задним числом осознали свое еврейство как нечто позитивное, способное создать новую идентичность. В России они оказались между двумя стульями: на душе мутно и тошно, а пожаловаться некому.

Но я постараюсь выделить чисто религиозный и даже теологический аспект этой темы. После Катастрофы европейского еврейства христианские церкви (прежде всего протестантские, в меньшей степени – католики на Втором Ватиканском соборе) начали осознавать проблематичность традиционного отношения к евреям как к несостоявшимся христианам и естественным врагам веры Христовой. В 70-е – 90-е годы в некоторых либеральных протестантских церквах стали раздаваться голоса, указывавшие на то, что после позорного поведения церквей в годы Катастрофы само понятие "христианского свидетельства" перед евреями (т.е. миссионерство) стало нравственно сомнительным. Мне

пришлось читать тексты, в которых отдельные теологи и представители общин Евангелической церкви в Германии пытались осмыслить противоречие между двумя очевидными для них истинами: 1. Оправдание и спасение, в соответствии с Новым Заветом, достаются верующему во Христа, а не соблюдающему Тору; 2. После Катастрофы миссия к евреям аморальна, фальшива и невозможна для христианина, продумывавшего историю Катастрофы и не лишенного нравственной чуткости. Авторы таких текстов не раз спрашивали читателей: неужели, при всей теоретической безупречности миссии к евреям, вы сами смогли бы заняться ей? (Конечно, существуют "Jews for Jesus" и другие миссии к евреям. Конечно, в Западной Европе и США есть много протестантских церквей, которых эта проблематика вообще не затронула, но **не они определяют облик современной христианской мысли**.)

Что же касается русского православия, то здесь традиционный христианский антииудаизм сохранился во всей чистоте, хватает в церковной среде и обычной юдофобии.

Все эти обстоятельства составляют необходимый фон для понимания многочисленных высказываний о. Александра о соотношении иудаизма и христианства, а также для оценки его деятельности как "миссионера для интеллигенции с пятым пунктом".

Я остановлюсь на двух тезисах.

Во-первых, у о. Александра обнаруживается вся топика классического (т.е. не поколебленного кровавыми событиями нашего века) христианского антииудаизма – чистого и интеллектуально невинного.

Во-вторых, отношение о. Александра к "еврейскому вопросу" обнаруживает ту же **нечестность** (если бы это было возможно, я бы хотел употребить это слово в строго описательном, а не оценочном смысле), о которой я говорил применительно к церковно-политическим, общественным делам. То же **иллюзионерство**. Для обращаемых "интеллигентных еврейских мальчиков и девочек" (а иногда – для бабушек и дедушек), которые осознавали свое еврейство, о. Александр мастерски создавал иллюзию того, что "совмещение" возможно и даже дает религиозные преимущества перед христианами "из язычников": обратившиеся евреи в придачу к общехристианским благословениям получат еще нечто "иудеохристианское". Они "еще глубже" поймут "смысл духовного призвания своего народа".

Другими словами, протоиерей А.Мень, всю жизнь испытывавший на себе проявления ксенофобии в РПЦ, сам не был чужд мышлению в расовых категориях.

Читатель может подумать, что "мышление в расовых категориях" – это уже чересчур. Однако тут не обвинение, а описание: каждый, для кого безусловно значима этническая или расовая принадлежность собеседника, тем самым "мыслит в расовых категориях". Так что послушайте, что говорит о. Александр в упомянутом интервью о возможном христианском будущем евреев:

"Каждый христианский народ кроме религиозных праздников имеет и освященные церковью национальные праздники, например связан-

ные с воспоминанием о чудесном освобождении от вражеских нашествий. Почему бы евреям-христианам не считать праздником, скажем, день победы Маккавеев – Хануку? <...> В ту эпоху, когда церковь состояла в основном из евреев, многие христиане считали, что крещение должно предваряться принятием иудаизма. В связи с этим в 51 г. н. э. был созван собор, который постановил, что иудаистские обряды (обрезание, суббота и др.) не обязательны только для христиан из язычников, но сохраняют прежнюю силу для евреев-христиан. Решения этого апостольского собора не отменены. Да и вряд ли можно "отменить" слова апостолов. О частностях, относящихся к нашему времени, я судить не берусь. Вопрос этот также подлежит соборному рассмотрению.

...Конкретное место еврейской церкви в ряду прочих церквей я предвидеть, разумеется, не могу. Убежден лишь, что она должна иметь апостольское преемство. Никакая "самодеятельность" в этом отношении недопустима. Поэтому, пока общины евреев-христиан немногочисленны, они должны находиться в юрисдикции одной из апостольских церквей. Их отношения между собой и с евреями-христианами различных протестантских конфессий могли бы определяться Национальным советом евреев-христиан Израиля (по типу Национального совета церквей Америки) как интегрирующей экуменической организацией, обнимающей все еврейское христианство. Со временем эти общины смогут объединиться в автокефальную еврейскую церковь".

Эти суждения о. Александра перекликаются с программной статьей русского философа Льва Платоновича Карсавина "Россия и евреи", впервые опубликованной в 1928 г. в парижском журнале "Версты".

Работу Карсавина я вспоминаю здесь лишь для примера: он не одинок в своих мнениях и предлагает, в сущности, вполне стандартное христианское решение "еврейского вопроса", слегка подкрашенное православными и евразийскими тонами:

"Православие не предоставляет <...> иные веры и иные исповедания их собственной участи; активно, хотя путем любви, а не путем принуждения, оно стремится к тому, чтоб и они, **оставаясь собой, из себя самих свободно** стали православными. Так и в отношении к народу еврейскому. Он – исконный и вечный враг Православия. Но нам сказано: "любите врагов наших", а у нас нет и не должно быть другого средства борьбы с ними, кроме любви <...> Признак истинной любви в том, что она активна и плодоносна, в том, что она бескорыстно стремится к благу любимого. В чем же благо еврейского народа, как не в обращении его ко Христу? Православие и стремится к тому, чтобы **еврейский народ обратился в Православие, но свободно и себя сохраняя.** Идеалом Православия должен быть, по моему разумению, **еврейский народ как православная еврейская церковь**, дабы отдельные, разрозненно ныне обращающиеся к Христу евреи в Православной Церкви нашли наконец и эмпирически свой еврейский народ <...> Последняя цель не в обращении отдельных евреев, отнюдь не в том, чтобы свести такими

обращениями на нет еврейский народ, но – в обращении самого ветхого Израиля...

Так и соперничество преображается любовью в твердую и долготерпеливую веру во спасение еврейского народа, без чего и мир не преобразится. Ибо с религиозной точки зрения судьбы мира связаны с обращением еврейства ко Христу".

Замечу на полях этих двух текстов: такие же идеи встречаются у людей, которыми наша культура привыкла гордиться. Мечты о **спасении евреев во Христе** были у философов В.С.Соловьева и Н.А.Бердяева и даже у нашей православной мученицы матери Марии, погибшей в гитлеровском концлагере. Документы, опубликованные ее биографом священником Сергием Гаккелем, показали: в разгар геноцида мать Мария надеялась, что Катастрофа как-то приблизит крещение Израиля. Мать Мария сама спасала жизнь французским евреям, но все равно не могла увидеть в них просто братьев, "всего лишь" людей. Людей, предки которых много раз шли на смерть и изгнание, чтобы избежать нашего христианского спасения во Христе. Видимо, сознание наших церковных писателей в принципе не допускало мысли о том, что у евреев и в самом деле могли быть для этого достаточные основания.

Возникает историческая аналогия: вот так, наверно, на исходе Средневековья благочестивейшие из христиан радовались спасению во Христе тех неправильно веровавших людей, которых Церковь – ради их спасения – посылала на смерть.

Вот основание моей аналогии: в обоих случаях присутствует опасное знание о том, в чем состоит благо **другого**. Вспомним риторический вопрос Карсавина: **"В чем же благо еврейского народа, как не в обращении его ко Христу?"**

Вот единственный "еврейский вопрос", который возникает изнутри классического христианства: в чем смысл продолжающегося существования иудаизма и евреев **для нас, христиан**? Этот вопрос исходит из предпосылки, согласно которой с приходом Христа историческая роль "старого", "ветхозаветного" Израиля исчерпана. Классическое христианство не видело в еврействе субъекта истории. Евреи – живое ископаемое, и Бог сохранил их лишь ради того, чтобы они своим жалким существованием в качестве доисторической окаменелости свидетельствовали (как бы "от противного") о христианской истине. К тому же они оказываются "тормозом прогресса": очень рано в христианстве возникает идея, согласно которой без "спасения" (т.е. крещения) евреев "и мир не преобразится" (Л.П.Карсавин).

Эти предпосылки разделяет и о. Александр в своей книге о библейских пророках "Вестники Царства Божия". Пророки представлены там как приуготовители христианского откровения, автор гимнов о страдающем слуге Господа из книги Исайи назван "ветхозаветным евангелистом" и т.п. Вроде бы о. Александр был чуток к таким вещам. Разве он не знал, что "узурпаторское" отношение христианства к еврейской литературе давно уже вызывает возражения как нравственно порочное

во всякой христианской теологии, хоть сколько-нибудь ответственной перед обществом (т.е. перед рядовыми адресатами этой теологии, христианами-мирянами)? Разве он не знал, что христианству приходится учиться задавать новые, более человечные "еврейские вопросы", что сам язык, на котором говорили об иудаизме Вл.Соловьев, Карсавин, Бердяев и их католические и протестантские современники на Западе, давно уже утратил нормативный характер, глубоко скомпрометирован и употребляется сейчас главным образом протестантскими фундаменталистами, поджидающими конца света после того, как "весь Израиль" то ли "спасется", то ли соберется в земле Израиля для последнего избиения?

Конечно, о. Александр знал все это – ведь ему была доступна литература, в которой обсуждалось новое отношение христианства к евреям. Вероятно, он просто не хотел усваивать и популяризировать эти новые направления в христианской теологии и экзегезе: они были столь же неприятны для его церковного начальства, как и для его зарубежных покровителей из числа консервативно ориентированных католиков, сделавших возможным публикацию работ о. Александра в католическом издательстве литературы на русском языке "Жизнь с Богом". Кроме того, новые "еврейские вопросы" в христианстве угрожали и идентичности о. Александра как православного священника. Мне трудно судить, какая из этих причин важнее.

А в процитированном интервью о. Александр как бы берется за осуществление программы, изложенной Карсавиным (как мы знаем, не им одним). А.Мень оказывается идеальным евреем-христианином русского мессианизма. И даже на вопрос корреспондента "Евреев в СССР", испытывал ли он на себе православный антисемитизм, о. Александр ответил: "За четверть века служения Церкви, в том числе семнадцать лет в духовном сане, я его непосредственно не испытывал, хотя мне известно, что некоторые из моих собратьев не свободны от антисемитских настроений".

Почему он пошел на такую жалкую ложь? Что это ложь, ясно не только из общих соображений. В своем кругу о. Александр, конечно, не скрывал, что еврею-священнику в православии очень неуютно. Об этом писали и авторы воспоминаний об о. Александре.

Думаю, он ответил так не только из (ложно понятой) лояльности по отношению к РПЦ. Подумаем: а в самом деле, что еще он мог сказать читателям-евреям? Допустим, он сказал бы правду. Тогда не избежать бы о. Александру отвечать на вопрос: почему он покидает элементарную солидарность членов гонимого народа и готовит своим питомцам участь духовных калек, зная, какие травмы их ожидают? Почему не предупреждает об опасности? Разве это по-людски? А что бы о. Александр мог на это ответить?

"Своим", т.е. новообращенным, проявлявшим **религиозный** интерес к собственному еврейству, о. Александр мог предложить опять же только **иллюзию** – заигрывание с идеей о том, что можно быть православным и одновременно (в некотором религиозном смысле) евреем.

Эта идея растлевает человека и означает одновременное предательство и христианства, и еврейства.

Тут я не вправе ссылаться на "случаи из жизни" – все они касаются болезненных точек в чужих судьбах. Укажу на литературные примеры – приложение о фарисеях в книге "Сын Человеческий" и главу о раннем раввинистическом иудаизме ("Фарисеи и устный Закон") из книги "На пороге Нового Завета".

Обычная ложь о духовном сужении, иссушении и т.п. еврейской веры **после** возникновения христианства соединяется здесь с попыткой осторожно внушить читателю положительное отношение к фарисеям и продолжателям их дела – религиозным учителям эпохи Талмуда. Впрочем, они интересуют о. Александра не сами по себе, не как создатели самостоятельной религиозной цивилизации, а лишь в той мере, в какой их нравственное учение перекликается с этикой Нового Завета.

Но я не хочу грешить неисторичностью. О. Александр начинал свое профессиональное церковное служение на рубеже 50-х – 60-х годов – в эпоху, когда еврейская вера в России была практически "невидима", т.е. не существовала как публичная величина. (С православием дело обстояло иначе, именно поэтому были "хрущевские" гонения на Церковь.) Едва ли о. Александр мог **тогда** догадываться о следующем повороте истории, на котором некоторые его прихожане станут гражданами Израиля и будут воспринимать как помеху свое либеральное православие, полученное от о. Александра.

Но и сам он в начале пути вряд ли подозревал, что со временем научится мечтать в своем кругу: "Ах, бросить бы все это и поехать в Израиль и **там** (!) быть христианским священником!" Никогда бы он этого не сделал, даже если исключить возможность трудностей с получением израильского гражданства. В России он был протоиереем Александром Менем, а в Израиле стал бы просто стареющим евреем. Однако важна была сама возможность расслабиться и помечтать о "другой жизни".

Продумывая христианско-еврейскую проблематику, постепенно начинаешь видеть и другую, более обширную тему. Самое страшное в христианстве – то, что это религия победителей. Не "Иисус – победитель" (так Карл Барт когда-то формулировал суть той вести, которую он хотел сообщить своим читателям), а христиане. Христианство – тайна беспощадной силы белого человека, расчищающего мир от "малоценной жизни" (как сказали бы нацисты) дикарей, чтобы утвердить в Америке и "протестантскую этику", и "дух капитализма". Когда американские *evangelicals* крестят толпы людей в Черной Африке или в бассейне "Москва" и раздают новообращенным Библии и фирменные, *made in USA*, карандаши, то они эксплуатируют человеческую слабость – рабское стремление завистливых людей приобщиться к тайне богатых и благополучных.

А можно ли осмысленно возразить христианским писателям, озабоченным "спасением Израиля", оставаясь на христианской почве, или тут приходится ограничиваться аргументами, внешними по отношению к христианству?

После первой публикации этой работы я получил письмо от друга из Иерусалима. Он – очень открытый, добрый и свободный человек, а еще он израильский патриот. Вот что он написал на тему о спасении в связи с моим текстом: "Как Вы знаете, я агностик, симпатизирующий иудаизму – издалека. Просто иудаизм – это "мое", так же как русский язык, скажем. В христианстве, как я понимаю, главное – это идея личного спасения. Там нет места идеям "праведников народов мира" и "законов Ноевых сынов". (Речь идет о категории неевреев, которые, согласно трактату "Санхедрин" в Тосефте и Талмуде, "имеют долю в будущем веке", т.е. в вечной жизни. – *С.Л.*) Значит, христианин, хорошо относящийся к евреям, по определению обязан думать об их обращении. Иначе он как бы юдофоб... Если Вы полагаете, что "вечная жизнь" – удел и праведников-иудеев (а может быть, и язычников???), то оговорите это! А то – пусть катятся евреи в свой ад, а мы их обращать не должны "по моральным соображениям"... Объясните Ваше понимание вечной жизни, и вы найдете единомышленников, я почти уверен".

Действительно, я много думал о том, что мой друг условно называет "вечной жизнью", т.е. о содержании религиозной надежды. И сейчас я все больше склоняюсь к тому, что представление о нашей вере как о религии спасения по преимуществу – не единственно возможное. В Новом Завете это представление господствует почти безраздельно (христианство – единственный путь к оправданию и спасению, в этом суть Евангелия у Павла), но возможен и другой образ христианства, где спасение (в любом, даже самом рафинированном его понимании) – не в центре. Некоторые возможности для такого поворота мысли дает и Новый Завет – не очень, правда, большие[23].

Вот как обычно отвечал на вопрос о спасении нехристиан о. Александр Мень: "Но Вы спросите: а как же верующие других религий? Они же вне Христа. И чаще всего не по своей вине. Но неужели Господь Сам не решит их судьбы без нас? Они – наши братья, во многом единоверцы, а тайны спасения в руках Божиих". Так о. Александр писал о. Сергию Желудкову, и это классический ответ православного либерализма. (О. Сергий, как мы увидим, предложил собственный ответ на этот вопрос.)

Но меня не привлекает та аргументация, которую можно вывести из этого ответа. Вот ее суть: другие религии **тоже** в каком-то смысле истинные и тоже дают путь к спасению. В этом пафос Ханса Кюнга и некоторых других творцов современной экуменической теологии, занимающейся межрелигиозным диалогом: "Негры **такие же люди как мы**, только черные". Нет, пусть другие религии **сами скажут о себе**, а я бы вывернул проблематику миролюбивой и плюралистической экуменической христианской теологии наизнанку: во-первых, мы **должны** отказаться структурировать другие религии (по образцу нашего христиан-

[23] Некоторые соображения на эту тему я изложил в статье "Христианство после Освенцима" в связи с обсуждением плюрализма как христианской ценности.

ства) **как пути** – правильные или неправильные – **к спасению;** во-вторых, и само наше христианство мы **можем** представить иначе, вообще не как путь ко спасению. Скажем, понимать его как религиозную культуру, которая предложила человеку один из способов соответствовать воле Бога и служить Ему. Если идея спасения остается в "рамках разумного", не используется для шантажа и т.п., то ее можно понять как одно из конкретных выражений того, что я назвал стремлением соответствовать воле Бога. Я не думаю, что для религиозного человека "спасение" естественным образом оказывается самой главной заботой, содержанием его "предельного устремления" (П.Тиллих). Как писал в одном из тюремных писем Дитрих Бонхеффер, у нас есть дела поважнее, чем забота о спасении[24].

Завершая еврейскую тему, добавлю еще одно соображение, недоказуемое и не имеющее общезначимого смысла. Оно касается гибели о. Александра. С самого начала я воспринимал ее не только так, как написал об этом выше, а еще и по-другому. Каковы бы ни были реальные мотивы убийства, я чувствую эту потерю, эту кошмарную смерть важного для меня человека как гибель несчастного "похищенного ребенка", заблудившегося в чужом мире. Ведь он так и не стал до конца "своим" в той социальной реальности, где вроде бы столь энергично и успешно утверждал себя, где сияла его неотразимо победительная улыбка. Он остался там чужим.

Нет несчастней того,
Кто себя самого испугался,
Кто бежал от себя,
Как бегут из горящего дома.
Нет несчастней того,
Кто при жизни с душою расстался,
А кругом – все чужое,
А кругом ему все незнакомо.

М.Петровых

О. Александр как писатель

Нет смысла опровергать утверждения профессиональных духовных детей о том, что А.Мень был одним из ведущих христианских мыслителей современности, самостоятельным исследователем Библии и т.п. Конечно, как писатель А.Мень был популяризатором западной христианской литературы, и применительно к библеистике и смежным с ней отраслям гуманитарного знания это в наше время – почти единственная возможность для специалиста, пишущего по-русски. Достаточно вспомнить блестящую книгу И.Д.Амусина "Кумранская община", автор которой был самостоятельным исследователем и при этом в больших своих работах должен был заняться популяризацией: нельзя про-

[24] Правдо, Бонхеффер тут же добавляет: есть дела поважнее, чем **забота** о спасении, но не чем **само спасение.** Бонхеффер, **сформированный** традиционным лютеранским благочестием, считал собственную мысль шокирующе смелой. Именно так я ее и воспринял при первом чтении. (Это было в начале 1984 г., и читал я английский перевод, полученный от о. Александра.)

должать "из пустоты", при отсутствии национальной научной школы. Здесь уместно сравнение с русской литературой последней четверти XVII и почти всего XVIII века, перед которой стояла задача рецепции западноевропейской словесности. Тогда наша литература готовила почву, на которой возникла проза Пушкина, Лермонтова, а далее – вся та словесность, которая по праву относится к вершинам европейской культуры.

Своей научной школы в библеистике у нас нет. Создать ее можно лишь на путях глубокого усвоения того, что сделано в мире – прежде всего в Германии и США. И плохо лишь то, что работы о. Александра на библейские темы заведомо не передавали пафоса и смысла той литературы, которая использовалась в них как источник. (Поэтому и популяризатором **науки** о. Александра можно считать лишь в ограниченном смысле.) Отдельные элементы научного знания втискивались в тесное пространство некоей "православной библеистики". В последнее время на страницы периодики попали фрагменты спора о том, был ли о. Александр **православным** комментатором Библии, или его сочинения содержат еретические элементы. Естественно, сами предпосылки этого спора для меня неприемлемы. Я думаю, что о. Александр как автор работ на библейские темы стремился оставаться в рамках московского православия, понемногу раздвигая эти рамки. И само это стремление не позволяло ему сосредоточиться на том, о чем, собственно, идет речь **в науке**, не позволяло понять, на какие экзистенциальные (донаучные, религиозные) вопросы отвечают работы христианских исследователей Библии на Западе. Я думаю, научная проблематика как таковая не очень интересовала А.Меня. Он не пытался ее осмыслить, так как его собственные заботы лежали в другой плоскости.

Мы приходим к тому же выводу: как писатель о. Александр **создает иллюзию** мысли, научного творчества, критического (но и бережного!) подхода к традиции, иллюзию православной библеистики и т.д. Собственно, о. Александру было чуждо научное мышление (это суждение тоже нужно понять как безоценочное): применительно к гуманитарному научным можно назвать мышление человека, исследующего текст, то есть читающего его пристально и по особым правилам, и в результате додумывающегося до чего-то нового, замечающего в тексте то, что другие читатели не видели.

С этим выводом согласуется и то обстоятельство, что как писатель о. Александр тяготел к жанру **суммы**, предполагающей слово, которое возвышается над частичными смыслами и подводит итог **чужим** поискам. Его шеститомный труд "В поисках пути, истины и жизни" претендует на роль популярной **суммы** духовных исканий человечества до Христа. "Таинство, слово и образ" – **сумма** того, что интеллигентному человеку, ставшему членом общины о. Александра, полезно знать о православном богослужении.

Последняя (и, быть может, не вполне завершенная), **сумма** о. Александра – словарь по библеистике в семи томах. Судя по словнику и по тем более или менее готовым статьям, что попадались мне на

глаза в виде рукописи или (в последнее время) были опубликованы в журнале "Мир Библии", тут действительно уже было притязание на охват и осмысление всего ценного, что сделала западная наука. На мой взгляд, автор словаря не вполне корректно поставил задачу: можно ли представить себе энциклопедию по сложнейшей отрасли гуманитарного знания, целиком написанную одним специалистом?

С.С.Аверинцев как-то осторожно заметил в предисловии к одной из посмертных публикаций книги о. Александра "Сын Человеческий": главное значение его трудов состоит в том, что они вообще были написаны – **вопреки** месту, времени и обстоятельствам их создания. Вероятно, это одна из точных оценок писательской деятельности о. Александра: его труды нужно судить не по научным критериям. Я бы сказал так: для духовных детей о. Александра эти книги стали **концом** пути в Церковь, а не **началом** пути в науку или куда бы то ни было еще.

Вот мой вывод: о. Александр стремился втиснуть христианство в рамки дозволенного политической ситуацией и этосом РПЦ, – но уж в эти рамки он хотел втиснуть как можно больше. Для создания того, что можно назвать "либеральным стилем" в православии, он заимствовал отдельные смысловые элементы из современной христианской мысли и практики Запада.

Однако этот путь оказался неплодотворным.

О. Александр не хотел допустить мысли о том, что из наличной РПЦ уже давно ушла живая жизнь.

Он не создал школы. Наверно, потому что и не стремился к этому. Но его имя стало важным культурным символом, так как сегодняшнее общество ищет новые образы и образцы **святости**. Такая потребность возникла не в Церкви, а именно в светском обществе. О. Александр оказался очень удачным кандидатом, и складывающаяся посткоммунистическая культура быстро приняла его образ в свой канон и поместила его там где-то не очень далеко от образа А.Д.Сахарова.

Формирование в русском обществе нового общезначимого культурного канона, принципы, по которым в него отбираются тексты, образы и символы, – вот еще одна большая тема, которую будущие историки наверняка рассмотрят и на примере о. Александра Меня. Вся его деятельность поместилась внутри культурной эпохи, конец которой и вызвал потребность в новом каноне. Мировоззрение реального ("исторического") о. Александра стало возможным в результате совмещения двух одинаково важных для него и при этом весьма различных культурных слоев: это консервативное ("строгое") направление в русское православие, помнящее о политическом сопротивлении ("катакомбная церковь", "непоминающие") и открывающаяся навстречу "западным" влияниям оттепель 50-х – 60-х годов. ("Вон там моя школа. Я учился вместе с Андреем Вознесенским!" – с гордостью сказал мне о. Александр в 1982 г., когда мы ехали в такси по Замоскворечью.) А становление **канонического образа** о. Александра стало возможным лишь в эпоху, когда обе эти культурные величины утратили витальный

ность и просто перестали быть понятными. Новая эпоха берет из старого материала то, что ей кажется нужным, решительно меняя самое смысловую структуру этого старого материала. Его режут на куски и шьют что-то новое.

Пока еще не сшили.

Тихий голос

Сегодня... самый простой человек повседневно ощущает... трудность вообще говорить о христианстве.
С.А.Желудков

В сегодняшней смуте тема о либерализме в РПЦ важна еще вот почему: как известно, либеральная демократия вызревает из вполне определенных мировоззренческих основ, это поздний плод некоторой социальной культуры. Очевидно, что самая совершенная конституция, принятая самыми нравственно чистыми, воспитанными и никогда не перебивающими друг друга государственными мужами, не сможет конституировать "либеральную демократию": для этого прежде всего требуется свободная воля сообщества свободных людей. Видимо, создание такого сообщества и должно быть целью наших усилий. (Я прошу у читателя прощения за этот трюизм: к сожалению, с головой вовлеченные в ситуацию борцы и зрители иногда забывают о нем.)

Принято считать, что особый тип религиозной культуры относился к числу важнейших предпосылок для складывания либеральной демократии в тех странах, где она впервые вызрела как автохтонный плод. У нас, как показывают социологи и свидетельствует опыт обыденной жизни, отсутствуют чуть ли не все главные составляющие той интеллектуальной и социальной культуры (в частности, религиозной, политической, правовой), которая может стать почвой для создания либерального общества. Но это не значит, что дело русского либерализма безнадежно.

Вот отсюда мне хочется начать разговор об о. Сергии Желудкове. Как и о. Александр Мень, он был прежде всего человеком Церкви. Это значит, что о. Сергий искал смысл в качестве человека Церкви, он задавал самому себе "последние вопросы", он мучился сомнениями в качестве человека Церкви. И в политическом сопротивлении (эвфемистически называвшемся "правозащитным движением") он тоже участвовал потому, что был человеком Церкви: в либеральную политическую оппозицию о. Сергия привело его понимание веры. Таких людей в нашей новейшей истории немного, но само их присутствие вселяет надежду. В 1967 г. Г.С.Померанц написал статью об интеллигенции под названием "Человек ниоткуда", где есть слова, ставшие для меня очень важными в ту далекую эпоху, когда эта статья была написана, а затем приобретшие новый смысл и в сегодняшней ситуации:

"Может ли меньшинство чего-то добиться?.. Я думаю, что всё великое начинается с меньшинства, и даже больше того – с одиночки, отказавшегося выть. (Этому предшествуют известные строки М.И.Цветаевой. – *С.Л.*) На этого одиночку я и рассчитываю".

Рука тянется написать: **тихий голос Сергея Алексеевича, отца Сергия.** Почему? *И тут я замечаю, что думаю в терминах со- и противопоставления.*

В самом деле, голос о. Александра Меня был **громким**. Как удачно, что он все-таки успел побыть телепроповедником! Ведь уже в конце 70-х – начале 80-х о. Александр озвучил слайды из фильма Дзеффирелли об Иисусе (их показывали в Новой Деревне в порядке катехизации), с актерским блеском записал на магнитофон отрывки из романа Грэма Грина "Сила и слава" (о преследованиях католиков в Мексике): пусть каждая семья в приходе слушает запись и чувствует духовное присутствие батюшки! У о. Александра то и дело возникали идеи разных инсценировок и театрализованных представлений, он явно мыслил в категориях "я и публика", а в маленьком храме ему очевидным образом не хватало слушателей и, главное, зрителей. – Да, именно **громким** и даже **шумным** (но и вкрадчивым) должен быть голос мужественно-красивого телепроповедника, чтобы он смог показать фокус, сотворить телечудо: хоть на минуту воскресить на наших глазах **преднаходимое**, как сказал бы М.М.Бахтин, – уже готовое и (добавим) уже давно мертвое слово.

Но *"не вокруг творцов нового шума – вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается н е с л ы ш н о " (Фр. Ницше).*

Почему тихий голос о. Сергия может стать нужным сейчас?

С.А.Желудков пришел к глубокому пониманию того, что выше было названо "внутренней несостоятельностью РПЦ". Сам он называл это "современным учительным кризисом" Церкви. И от церковно-политических проблем, волновавших православных диссидентов 60-х – 70-х гг. (например, от проблемы каноничности, то есть легитимности епископата сталинских и послесталинских времен), он перешел к попыткам самостоятельно продумать сам смысловой центр христианства. И здесь "наш известный леворадикальный богослов" (так о. Александр Мень охарактеризовал С.А.Желудкова в приложении к своей книге "Сын Человеческий") движется от традиционной апологетики, от **преднаходимого** и уже мертвого слова к попыткам сформулировать собственное понимание, которое не переводится на привычный язык православного богословия и благочестия. Не громогласное **слово Правды**, а одинокие размышления сомневающегося, **тихий** голос – вот тон его речи.

Школа сомнения

Во второй половине 60-х годов о. Сергий написал книгу с очень характерным для него названием "Почему и я – христианин" (напомню, что это парафраз названия книги Б.Рассела "Почему я не христианин"). Читатель этой книги увидит, что известный о. Сергию понятийный аппарат не вмещает того, что он хочет сказать. Но нового языка еще нет, и поэтому С.А.Желудков строит собственную конструкцию преимущественно из "чужих слов". Новый, медленно вызревающий смысл высказывается в необычном сочетании цитат. В ход идет все, что годится для этой постройки, – от Отцов Церкви до современных западных теологов: сведения об их идеях о. Сергий черпал даже из советской антирелигиозной литературы.

Таким образом, сомнение, ставшее для о. Сергия чуть ли не главным проявлением духовной жизни, не разрушило целостность его лич-

ности. Напротив, оно стало источником творчества. Ведь в своих поисках он исходил из твердого убеждения: "Наш современный учительный кризис – не упадок, не грех; это совершеннолетие ума, кризис развития, в котором христианин двадцатого века понимает ограниченность нашего разумения, освобождается от наивностей схоластики, вникает в научную критику Писания, различает историческое и условное от вечного и абсолютного".

Мои сведения о жизни о. Сергия скудны и почерпнуты из вторичных источников: я познакомился с ним в последний его приезд в Москву из Пскова в январе 1984 г., ко мне домой его привел общий друг. Первое впечатление от о. Сергия: маленький, тихий и почти беззубый старичок, одетый в черный, сильно поношенный костюм. Войдя в мою квартиру, он представился: "Сергей Алексеевич, священник". Ему предстояла госпитализация в клинике Первого медицинского института и операция, через несколько дней после которой он скончался.

К тому времени я уже знал главные темы его творчества и смог обсудить с ним некоторые вопросы, которых касаюсь и в этой статье.

Биографические сведения о С.А., которые я нашел в разных источниках, отчасти противоречивы в том, что касается дат и подробностей его жизни до 60-х годов. Вот что получается при сопоставлении автобиографических сведений в работах С.А., данных устной традиции и немногочисленных публикаций в зарубежной русской прессе.

С.А. родился в 1909 г. в Москве, в семье церковного старосты, в молодости был близок к православным "обновленцам" и даже посещал в качестве вольнослушателя их Духовную академию. Много лет он работал в провинции бухгалтером и уже в зрелые годы поступил в Ленинградскую духовную семинарию, окончив ее в 1954 г. Сан священника он принял в 1946 г., до учебы в духовной школе, что соответствует практике РПЦ, особенно в послевоенные годы. Во время хрущевских гонений С.А. служил в Пскове, к этому периоду относится его политически мотивированный конфликт с церковным начальством. Кончилось тем, что в 1960 г. С.А. был уволен за штат и снят с государственной регистрации (об этом подробно рассказано в неопубликованных воспоминаниях Юлии Яковлевны Каганович, ленинградской прихожанки о. Сергия). Читатель отрывка из книги С.А. "Почему и я – христианин" ("Российская газета", 7 марта 1992 г.) К.Н.Петров свидетельствует в адресованном мне письме: "Жил он в 60-е годы в нетопленой избе в Пскове на пенсию заштатного священника 25 руб., питался хлебом с чесноком <...> и привечал каждого, кто хоть немного проявлял интерес к его просветительской деятельности"[25]. Так как труды о. Сергия до сих пор почти не публиковались на родине[26], а люди, знавшие Сергея Алексеевича близко и наблюдавшие за развитием его мысли, пока не предложили анализа его творчества в контексте нашей интеллектуальной и политической истории, то я решаюсь на опыт такого рода. Я понимаю,

[25] Это письмо находится в моем архиве.

[26] В журнале "Октябрь" (1991, № 10–11) напечатаны обширные извлечения из ранее опубликованной на Западе переписки С.А.Желудкова с К.А.Любарским (1974-75 гг.). Публикация включает статью С.А. "Церковь доброй воли, или Христианство для всех", которая в какой-то мере дает представление о специфике христианских убеждений ее автора.

что неточностей и пробелов мне не миновать, но надеюсь возбудить ревность историков, профессионально занимающихся этой тематикой.

В 1971 г. о. Сергий создал новую редакцию "Литургических заметок" (220 страниц машинописи). Данная работа, к которой он приступил еще в начале 50-х годов, представляется мне начальными классами той "школы сомнения", где Сергей Алексеевич учился до смерти. Эта метафора принадлежит самому С.А.: даже в последние свои дни он говорил о замысле новой книги, каковую он собирался назвать "Школа сомнения" (парафраз заглавия книги митрополита Сурожского Антония "Школа молитвы").

А.В.Мень написал очерк православного богослужения для начинающих – "Таинство, слово и образ" (в первой редакции – "Небо на земле"). Это справочник, не предусматривающий оценочных суждений автора (помимо конвенциональных выражений благочестия) и рассчитанный на новых членов РПЦ. Что же касается С.А., то его книга о богослужении подразумевает *церковного читателя, успевшего испытать сомнения относительно нашей литургии,* но относящегося к литургическим вопросам как к своим, т.е. очень серьезно. С.А. стремится непредвзято рассмотреть все свои и чужие вопросы и сомнения, в полную меру своего понимания, ничего не сглаживая и не заминая. Во вступительном слове к новой редакции "Литургических заметок" о. Сергий пишет:

"ГОСПОДИ, БЛАГОСЛОВИ. Мои заметки разных лет и письма разных лиц по практическим вопросам русского церковного богослужения. "Несвоевременные размышления", главным образом критического свойства.

Обычно принято восхвалять наше русское церковное богослужение как верх всякого совершенства. Это действительно верно по отношению к подлинным драгоценностям, которые мы и должны бережно сохранять, проявляя добрую, интеллигентную консервативность. Но вместе с ними в нашем литургическом наследии присутствуют и такие исторические наслоения <...> от которых нам должно по мере возможности освобождаться <...> Наше церковное Богослужение <...> не соответствует величию нашей веры, представляется не славой, а унижением Церкви. Сегодня у нас, как и на Западе, можно говорить о **литургическом кризисе** Христианства".

Вот, на мой взгляд, то главное, что показывают жизнь и мысль о. Сергия: обычное, исходно не подверженное никаким чуждым влияниям церковное православное сознание, соединенное с нравственной чуткостью и интеллектуальной честностью (эти качества – особый дар С.А., однако в какой-то мере их можно ожидать от каждого), изнутри самого себя порождает не только сомнение, но и потребность в критической переоценке содержания веры. Но пример о. Сергия показывает и другое: ответить на эти сомнения, последовательно провести эту переоценку **изнутри** православия **нельзя**, вопрошающий и ищущий неизбежно выходит за пределы того, что оставшиеся на месте называют православием.

В предисловии к зарубежному изданию книги "Почему и я – христианин" ("Посев", 1973 г.) известный православный писатель, декан Свято-Владимирской духовной семинарии под Нью-Йорком о. Алек-

сандр Шмеман (он умер в декабре 1983 г., на месяц раньше Сергея Алексеевича) пишет: "С формальной точки зрения <...> книга отца Сергия Желудкова полна "ересей"... Но мне кажется, что <...> подходить к ней с мерками отвлеченной "православности" значило бы проглядеть ее подлинное значение. Значение это прежде всего в том, что о. Сергий Желудков ставит перед православным сознанием вопросы, ответить на которые рано или поздно необходимо. Наше школьное, отвлеченное, самодовольное богословие вопросов не ставило и на них не отвечало – и оно больше всего виновато в том ужасающем омертвении богословских интересов в Церкви и в церковном обществе, которое так часто делает Церковь бессильной в современном мире. Приемлемы или неприемлемы ответы самого отца Сергия, они укоренены в живом и глубоко личном понимании вопросов, а также в страстном желании, чтобы вера Христова снова засияла победной силой в ушедшем от нее мире". *"Вопросы, ответить на которые рано или поздно необходимо..."* Похоже, А.Шмеман не знал того, что, вероятно, по-настоящему открылось только в сегодняшнем опыте: наличное русское православие так же "парастабильно" и "нереформируемо", как и коммунистическая цивилизация. Вынь один камень, переставь (в порядке "перестройки") другой, задай два-три вопроса, ответы на которые неизвестны заранее (т.е. не содержатся в системе) – и довольно быстро все рухнет. Сгнившая старая постройка завалится, а на обломках станет расти что-то новое. Я думаю (или, вернее сказать, надеюсь), что самое главное для судеб русского христианства происходит пока что **неслышно,** *не* на телеэкранах, а в практике отдельных православных священников и мирян. И **будущее будет**, оно уже пробивается в трещинах и разломах старого здания Православия.

А такой подход к "еретическим" высказываниям позволяет отнести самого о. Александра Шмемана к той "либеральной субкультуре" в русском православии, которая больше всего интересует нас в этом разговоре. Более прозорливые, чем А.Шмеман, люди сразу отсекали вопросы С.А. как неуместные для православного человека. Возможно, сам С.А. не принял бы мой вывод о "нереформируемости" православия, но, похоже, именно так воспринимает сегодняшнюю ситуацию та часть иерархии, что способна и склонна к ее анализу.

Естественно, литургические проблемы о. Сергий понимал как частное проявление кризиса христианства, который затронул не только православие, но и всю Церковь. Однако строй мышления о. Сергия определяется надеждой: "Тот, кто воистину прикоснулся святыне Христианства, тот может быть уверен, что оно превозможет все трудности современной своей проблематики и будет исповедано на новом уровне универсальности и свободы. Подобным образом можно уверенно утверждать, что **"если будет будущее"** (любимое выражение о. Сергия. – *С.Л.*), то будет и дальнейшее **литургическое развитие** в Христианстве". В книге "Почему и я – христианин" С.А. обращается к своим "последним вопросам": предлагает и обосновывает собственное исповедание христианской веры. Здесь появляются темы и даже конкретные формулировки, которые до конца останутся в центре внимания о. Сергия. Иначе говоря, перед нами попытка **систематической апологетики,** но выраженной "своими словами": "Пока старшие молчат – совершенно

необходимо мне сегодня хотя бы только для себя сообразить ответы на главные наши недоумения и проблемы. Итак, в моем лице **простой человек** нашего времени, полуобразованный священник, намеревается не обращать или поучать кого-либо, а прежде всего себе самому дать отчет о нашем уповании".

Мне кажется, что С.А. не справился с этой задачей. Видимо, потому, что в ее формулировке присутствует неточность. При чтении книги становится ясно: ее автор остается христианином "просто" **вопреки** всем известным ему "недоумениям и проблемам", **вопреки** недостоверности канонических евангелий, **вопреки** проблематичности некоторых догматов, **вопреки** "унижениям христианства" в истории. Обсудив все это, он заключает: "И вот, по совести: **душа моя знает своего Господа**". "Просто" в центре жизни для автора стоит евангельский образ Христа: "Мы веруем – мы надеемся, что та духовная Красота, которая открывается нам в Личности Христа <...> имеет абсолютное, Божественное значение..."

Неточность, которую я замечаю в формулировке задачи книги, состоит в том, что С.А. не отделяет личное исповедание веры (как на него возразишь?) от совсем другой цели, от миссионерски-апологетической установки представить свою веру как "оптимальный" (слово С.А.) выбор для читателя: "Христианство имеет универсальное, решающее значение для всех людей на Земле".

Церковь доброй воли

В переписке с К.А.Любарским, который тогда отбывал наказание в Мордовских лагерях и во Владимирской тюрьме за участие в издании "Хроники текущих событий", С.А. попытался выявить **религиозный** смысл политического сопротивления: с его участниками он встретился во второй половине 60-х годов и сам не остался в стороне от этого движения: он писал открытые письма в защиту политзаключенных и на церковно-политические темы[27]. Сильная сторона этой попытки в том, что С.А. первым увидел в "диссидентстве" **религиозно** значительную тему, слабость – в смешении новой задачи со старой апологетикой: фактически он пытается чуть ли не доказать атеисту К.А.Любарскому, что в некотором смысле тот **уже** христианин. В этой переписке С.А. развивает идею "анонимного Христианства", или "Христианства воли", присутствующую и в книге "Почему и я – христианин". Обсудим идею о. Сергия об "анонимном Христианстве". Если продумать ее последовательно, то можно убедиться, что она противоречит стремлению о. Сергия освободить веру от остатков "средневекового миросозерцания" (выражение В.С.Соловьева, часто встречавшееся у С.А.): христианство наивно (и нельзя сказать, что вполне безвредно) мыслится внутри этой идеи как средоточие всего "высокого и прекрасного". **Другие религии истинны в той мере, в какой их содержание приближается к христи-**

[27] В Архиве Самиздата (АС) при радиостанции "Свобода" в Мюнхене хранятся, в частности, следующие документы: Желудков С. К размышлениям об интеллектуальной свободе. Ответ акад. Сахарову. 12 марта 1969 г. (АС № 331); Желудков С. Письмо к Солженицыну. Пасха (апрель) 1972 г. (АС № 1107); Священник С. Желудков. Жалоба патриарху Пимену на выступление митрополита Серафима об осуждении Солженицына. 17 февраля 1974 г. (АС № 1668); Священник С.Желудков. Открытое письмо Ген. секр. ВСЦ д-ру Ф.Поттеру о неполноправности верующих СССР. 10 апреля 1976 г. (АС № 2568). См. также письмо С.А. Желудкова ряду зарубежных церковных деятелей о книге Анатолия Марченко "Мои показания" ("Посев", ноябрь 1968).

анству. Эта формула христианского экспансионизма встречается у о. Сергия неоднократно, в частности когда К.А. Любарский предлагает ему прямо высказаться об отношении христианства к другим религиям. Но "анонимному Христианству" у о. Сергия противопоставляется "Христианство веры", большинство носителей которого оказываются "номинальными христианами", то есть христианами только по имени, не соответствующими высокому и прекрасному христианскому идеалу.

По сути дела, у о. Сергия выстраивается следующая оппозиция:

анонимное Христианство "номинальных" безбожников в мирской жизни	**versus**	номинальное Христианство "данных нам в ощущении" христиан в церкви

Эта оппозиция неудовлетворительна в обоих членах. В светском государстве вообще нет оснований для разговора о номинальном христианстве, это обозначение имеет смысл только там, где церковь обладает статусом государственного учреждения. Понятно, почему в середине XIX в. христианский философ Кьеркегор, подданный христианского королевства Дании, считал, что **настоящее** христианство может быть делом лишь немногих. Он спрашивал: как можно быть **христианином** в **официально** христианском мире? При этом он имел в виду отождествление христианства с определенными типами культуры и государственности. В самом деле, со времен императора Константина, когда христианство впервые стало официальной религией мировой державы, оно использовалось для легитимации всего, что требовалось легитимировать. Если мы принимаем основополагающие постулаты Нового времени, то нам останется только разделить недоумение мыслителя Нового времени Кьеркегора по поводу того, как в таких условиях порядочный человек может быть христианином. Однако сейчас ушел в прошлое не только **официально** христианский мир. Многие страны бывшего "христианского Запада" (и прежде всего США) перестают быть даже "неофициально христианскими". В сознании американских граждан христианство действительно все больше становится одной из существующих в стране религий, а не "нашей духовной родиной", "нашим всем" и т.п.

"Христианский мир" уходит: это значит, что в публичной сфере **никто** не интересуется моим отношением к религии, слова "иноверец", "инославный" и пр. удаляются из официального узуса. Именно поэтому нам, христианам, нет нужды вводить такие понятия, как анонимные/номинальные христиане. Хорошие люди – это **просто** хорошие люди, живущие для других. Христиане – это **просто** члены одной из религиозных общин, сосуществующей с общинами других вер, т.е. христиане – это люди, удовлетворяющие тем требованиям, которые данная община предъявляет к своим членам.

На эту тему у меня есть свидетельство из уже цитированного письма К.Н. Петрова: "В те времена (речь идет о конце 60-х гг. – *С.Л.*) о. Сергий <...> полемизировал с о. Александром Менем о том, откуда же в наше страшное время в людях "неверующих" все-таки проявляются те качества (доброта, жажда правды, самоотверженное бескорыстие до положения "души за други своя"), за которые Иисус Христос называл людей блаженными? На этот вопрос тогда я ответил (и был

очень доволен, что о. Александр меня поддержал), что это остатки христианского учения. Отец Сергий имел другое (и гораздо более верное, как показал мне дальнейший жизненный опыт) мнение – это "отображение Христа в человеке". Именно с этих позиций он и исповедовал христианство".

Действительно, в письме составителям самиздатского "Сахаровского сборника" (1981 г.) о. Сергий писал: "**Андрей Дмитриевич Сахаров.** Его личность, его дело, его судьба, воспоминания о немногих личных с ним встречах – все это вызывает у меня чувство восхищения и боли... Да, дорогому Андрею Дмитриевичу не повредит, если я признаюсь, что подсмотрел у него некоторые черты личной святости. Всякий раз я уходил от него глубоко взволнованный впечатлениями от обаяния его личности. Не постесняюсь сказать, что это были **религиозные** впечатления. Андрей Дмитриевич не принадлежит ни к какой из христианских церквей. Но он – величайший представитель единой всечеловеческой Церкви людей доброй совести и воли. Христианство <...> обнимает и жизненный подвиг академика Сахарова: его личное милосердие <...> его бесстрашное мужество в борьбе <...> за права человека – за **достоинство** человека, которое освятил пришествием Своим Иисус Христос". Для христианина естественно искать **христианское** истолкование нравственности и политики. В ходе истолкования понятие "христианского" может оказаться не равной себе величиной, а тем, что нуждается в пересмотре и новом содержательном определении. В сущности, таким пересмотром (пусть, на мой взгляд, недостаточно последовательным) и занимался о. Сергий!

Читатель уже заметил, что образ Христа, находящийся в центре веры о. Сергия, – это прежде всего образец **нравственной** красоты. И поэтому суть мыслей С.А. об "анонимном христианстве" сводится к следующему: нехристиане, живущие для других, **уже** следуют за Христом, который "пришел служить и отдать самого себя как плату за освобождение многих" (Мк 10:45). Они уже делают Его дело, поэтому о. Сергий готов согласиться, что нет такого **большего**, чего можно было бы еще ждать от них. Обозначение "христианин" просто **ничего не прибавило бы** к "личности, делу и судьбе" А.Д.Сахарова. Однако о. Сергию жаль, что такие люди не разделяют его собственной религиозной радости и его надежды на будущее торжество Христа.

С.А. не готов пойти на кражу и каким-нибудь хитрым манером понастоящему, в онтологическом смысле, причислить А.Д.Сахарова к христианству (то же относится и к его интерпретации личного мужества других участников политического сопротивления). Однако "Христианство (как его понимает о. Сергий. – *С.Л.*) обнимает и жизненный подвиг академика Сахарова... "

И все же о. Сергий решительно расходится с самой интенцией немецкого теолога Карла Ранера (1904–1984), создателя идеи "анонимного христианства". Это заметил М.С.Агурский (1923–1991) в письме о. Сергию, написанном в 1974 г. Агурский критикует о. Сергия с **православной** точки зрения. Он отмечает: Карл Ранер считает, что "анонимное христианство стало возможным благодаря мистическому воздействию христианства веры на духовную основу всего человечества". Пояснив эту мысль Ранера, М.Агурский продолжает:

"Современный атеизм такого типа, который Вы согласны включить в "Церковь доброй воли", есть также продукт прямого религиозного (по

смыслу "христианского". – *С.Л.*) влияния <...> Такой подход к "Церкви доброй воли" был бы более плодотворным, чем простое уравнение агностиков в правах с христианами веры. **В таком случае агностик мог бы понять, что его мораль обусловлена религиозным влиянием**".

С.А. отвечает с характерной для него твердостью и готовностью отстаивать свои убеждения, никак не смазывая пунктов расхождений:

"В моем недостойном лице Вы имеете, если можно так выразиться, христианского агностика, который смиренно исповедует, что и Промысел, и Священное Писание, и догматы, и Церковь – все, все это бесконечно таинственно. Привычные же гностические суждения об этих предметах представляются мне спорными, принудить себя к безоговорочному принятию их я не хочу. Вразумить меня в кратком письме невозможно". С такой же решительностью о. Сергий, вероятно, отклонил бы мое предложение отбросить представление о тотальном, всеобъемлющем характере христианского образа веры. Согласно этому обычному для христиан представлению, христианство **включает** все хорошее, что есть в других религиях, оно "оптимально", как неоднократно писал о. Сергий. Поэтому оно включает и "жизненный подвиг академика Сахарова". Судя по всему, С.А. счел бы отказ от христианской тотальности умалением Христианства.

Собственные проблемы христианства

Однако и со своей (на мой взгляд, непоследовательной) позицией о. Сергий остался в одиночестве. Чтение нескольких томов устроенных им богословских переписок (два тома опубликованы на Западе, еще два доступны только в самиздатском виде) показывает, что о. Сергий настойчиво искал, но так и не нашел собеседников для обсуждения главного, что занимало его мысль в 70–80-е годы. А этим главным стали "собственные, внутренние проблемы Христианства" (слова из вводного письма С.А. для переписки "Христианство и атеизм", часть 2, 1981–1983). Первую такую переписку о. Сергий начал в 1974 г. с К.А.Любарским, тогдашним политзаключенным, и привлек к участию в ней еще нескольких своих знакомых из числа православных христиан. По условию переписки, они подписывали свои тексты какой-нибудь одной произвольно выбранной заглавной буквой. Среди участников переписки был и о. Александр Мень, "корреспондент З.", написавший по письму о. Сергию и К.Любарскому.

Письма о. Александра подтверждают приведенное выше свидетельство К.Н.Петрова. В письме С.Желудкову от 27.09.1974 А.Мень справедливо упрекает его за наивные (и, повторяю, не вполне невинные) призывы к К.Любарскому "переименоваться в агностика", а в перспективе – и в "анонимного христианина". А.Мень пишет:

"Я готов принять Ваш тезис, что в каждом нравственном поступке – отблеск Христова света <...> Навязывать же нехристианину этот взгляд бессмысленно и нетактично. Мы можем сказать ему лишь, что опознаем в его добре действие высшего Добра. Но уж его дело, как он к нашим словам отнесется".

Но дальше о. Александр излагает общее место христианской апологетики, согласно которому представление о безусловной ценности человеческой личности может быть обосновано **только** в рамках христианства: "Только из Евангелия естественно и логично вытекает этика самоотвержения и действенной любви (а не просто сострадания). Поэтому можно и говорить об "анонимных христианах" (в плане объективном) <...> Весь комплекс понятий о добре и зле вырос из христианства". (Любопытно, что именно с этим последним положением не соглашается о. Сергий в своем ответе о. Александру.)

Переписка составляет существенный элемент уже в "Литургических заметках", а с конца 70-х годов о. Сергий обращается к ней в попытке сформировать круг общения, найти новые точки зрения, в каком-то смысле институализировать "школу сомнения" в условиях общества с пониженными возможностями для коммуникации, где людям со столь специфическими религиозными и интеллектуальными запросами было очень трудно найти друг друга.

Это относится к переписке 1979 г. вокруг только что переведенной на русский язык книге Ханса Кюнга "Быть христианином", и особенно – к двум томам (1980–1983) под общим названием "Христианство и атеизм". Попытка о. Сергия сформулировать и обсудить "проблематику современного христианства" не удалась из-за отсутствия у участников разговора общих предпосылок и общего языка. Не получилось "принять за основу" и книгу Х.Кюнга, претендующую на роль новой теологической **суммы** для образованных католиков. Во-первых, эта книга отвечает на вопросы и сомнения, возникшие в другой культурной ситуации. Во-вторых, и это самое интересное, о. Сергий сумел почувствовать за еретической (для православного уха) фразеологией книги **несвободу** ее автора, стремление успокоить сомневающихся и показать им, что и сейчас **можно** оставаться католиком, что это **не стыдно** и интеллектуально приемлемо. Я думаю, возбужденное Ватиканом "дело Кюнга" объясняется главным образом неповоротливостью иерархии: она не оценила талантливого и плодовитого апологета.

Что же касается о. Сергия, то он хотел – и на интеллектуальном уровне не сумел – совместить две ценности, отказ от которых означал бы для него разрушение собственной личности: свое христианство и свою свободу последовательного сомнения. Эту свободу он назвал "христианским агностицизмом", в противоположность нерассуждающему принятию какой-либо ортодоксии. (Такой образ веры он называл "гностицизмом".) На этой ноте в ноябре 1983 г. и обрывается второй том **Переписки** (письмо о. Сергия корреспонденту Е.):

"...В **опыте сомнений** <...> мы выходим к принципиальной **нерешаемости** самых главных проблем Христианства. Такова тайна зла и невинных страданий в Божием мире. Или значение библейского мифа о грехопадении. **Не знаем!..** Такова и центральная тайна Христианства – **тайна личности Христа**. Все мы, христиане, согласно исповедуем: **Христос воскрес** и пребывает **"одесную Бога"** (Мк 16:19). В остальном же у нас, христиан, – **разномыслие**, которого ни в каких словопрениях

разрешить невозможно, ибо оно ведет свое начало из самих текстов Нового Завета. Вот интересная идея: построить "агностическое" исповедание Христианства. Убедиться в принципиальной **нерешаемости** основных проблем. Увидеть в ней высшее провиденциальное значение – понять, что в нашем здешнем существовании эта **нерешаемость** есть непременное **условие нашей свободы...** Поэтому неразрешимые проблемы так и оставить открытыми, сосредоточиться на том, **что** несомненно, **что** драгоценно, **что** побуждает нас к достойной жизни – в надежде Воскресения. Жаль, что переписка не дошла до этой проблемы".

В 1974 г. о. Сергий завершил свою программную статью "Церковь доброй воли" словами "ДОСТОЙНО ЖИТЬ В НЕИЗВЕСТНОСТИ". Вспоминая приведенные выше слова Г.С.Померанца, я бы добавил: может быть, иногда подобает оставаться в одиночестве?

Эпилог: "Если будет будущее..."

Я, конечно, не буду заниматься предсказаниями и ограничу свои суждения сформировавшей меня, родной, но уже прошедшей эпохой: это то, что в какой-то мере доступно подытоживанию.

Отрицательные результаты поисков, о которых здесь говорилось, важны для русского христианства, для его будущего. Вот главный итог, вот почему мне кажутся достойными внимания жизнь и мысли о. Александра и о. Сергия.

Читатель видел: оба героя этих очерков стремились к тому, чтобы у православия **появилось будущее**, чтобы все существующие в интеллигентском сознании (увы, справедливые) представления, ассоциирующие наличную РПЦ с ксенофобией, нетерпимостью, политической реакцией и творческой импотенцией, с серой смертью, а не с жизнью, – чтобы эти представления перестали соответствовать реальности. Оба они думали о том, как преодолеть те недуги православия, которые укоренены в самой его сердцевине. Отсюда следует, что в "настоящем" православии и А.В.Мень, и С.А.Желудков были фигурами явно **маргинальными**. Что касается о. Сергия, то всякому видно: он избрал эту позицию сознательно. Читатель его работ легко убедится, что С.А. в зрелом возрасте, после многих лет размышлений фактически покинул то, что в каком бы то ни было строгом смысле можно назвать Православием, и из подручных материалов стал строить собственную теологию – "христианский агностицизм", в котором область ignoramus – того, что мы не можем знать (или "нам не надо знать"), – все время расширялась. Mutatis mutandis это применимо и к А.В.Меню. Конечно, он тоже был маргиналом в РПЦ. Я вспоминаю свидетельство об о. Александре митрополита Сурожского Антония (Блума) – сегодня, пожалуй, самого авторитетного из наших иерархов и богословов: его нравственная репутация незапятнанна, его приверженность классическому образу Православия несомненна, его литературные труды переводятся на иностранные языки во всем христианском мире в качестве яркого современного выражения **специфически православной** духовности. И вот в одном из интервью 1992 г. владыку Антония спросили о его отношении к

о. Александру. Ответ прозвучал очень спокойно, но суть его была жесткой: о. Александр был "весьма открыт к иноверию (это правда! – *С.Л.*) и в этом шел гораздо дальше, чем многие могут воспринять. Но не надо спешить осуждать его. Те, кому он открыл Веру, Бога, Таинства, стоят как свечи перед Господом в молитве за него. Если отец Александр чем и согрешил, Сам Бог может таинственно исправить, обогатить, освятить в душах этих людей то, что они получили"[28]. Я понял это высказывание следующим образом: митрополит Антоний считает экуменическую открытость о. Александра **грехом**, но оставляет для него надежду на счастливый исход.

Митрополит Антоний, человек пожилой и в силу своего сана давно привыкший учить правой вере, действительно говорил от полноты своей веры, той странной веры, Бог которой менее милосерден к человеку, чем мы – обычные, ограниченные люди, все же иногда находящие в себе силу принять другого, не разделяющего нашу единственно верную веру, и даже допустить правоту этого другого.

Получается, что для митрополита Антония и всей стоящей за ним традиции Бог – это православный христианин, Бог – настоятель строгого православного монастыря.

Я уверен, что этот образ веры обречен, да и нынешний фундаменталистский (или, как сказали бы наши журналисты, "постмодернистский") мятеж против современности наверняка провалится.

А.В.Мень предлагал, конечно, совсем другой образ веры: он тоже в сознательном возрасте **выбрал** позицию маргинала. Теологически он тоже очень далеко ушел от православия **катакомбной Церкви** и загорских старцев – от среды, в которой он получил свое христианское воспитание, которую хорошо знал и причастностью к которой гордился.

Но для историка культуры, который хочет оставаться человеком Церкви, "маргинальность" – вовсе не бранное слово. Ведь как раз на окраинах старой цивилизации, ad marginem, обычно появляются ростки нового. **Будущее будет**, если эти ростки пробьются "сами собой" (Мк 4:28), помимо деяний поместных и архиерейских соборов РПЦ. Надо, чтобы зерна нового

> **упали на добрую землю, и давали урожай, поднимаясь и вырастая, и плодоносили тридцатикратно, и шестидесятикратно, и стократно (Мк 4:8).**

Но пока что зерна в земле – мы их не видим.

---

[28] Независимая газета, 17 июня 1992 г. С. 6.

РОССИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ: ТРЕТИЙ ПУТЬ?

В. МАЛЯВИН

В работе «инаковость» России вначале рассматривается в контексте разработанной автором типологии цивилизаций Запада и Востока, а также триады традиция — культура — цивилизация, определяющей историческое движение общественного сознания. Своеобразие России состоит в сопротивлении постмодернистскому забвению символической глубины опыта, созидающей собственно культурное пространство. Далее автор анализирует философскую традицию славянофилов и находит в ней обетование особой формы социума, предполагающей иерархию внутреннего и внешнего измерений человеческой практики. В итоге российская «инаковость» оказывается условием и предлогом радикального пересмотра доминирующей социальной теории.

© Малявин В.В., 1995

В. МАЛЯВИН

У литературы о России есть одно примечательное свойство: русская жизнь, русская культура с завидным постоянством характеризуются в ней, скорее, отрицательным образом. То, что лежит на поверхности российского бытия, кажется, скорее, чем-то призрачным и нереальным, душу же России так часто ищут в том, чего в зримом ее образе и не увидишь. Где еще, кроме России, серьезный и тонко чувствующий мыслитель может сказать о своей родине:

"Оглянитесь кругом себя. Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все – словно на перепутье. Ни у кого нет определенного круга действия, нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что бы привязывало, что пробуждало бы наши симпатии, нашу любовь, ничего устойчивого, ничего постоянного: все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы – к своим городам...

Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Наблюдая нас, можно бы сказать, что здесь сведен на нет всеобщий закон человечества. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили..."[1]

Эти знаменитые слова Чаадаева стали отправной точкой свободного – "философического" (по Чаадаеву) размышления русских о России. И одновременно, кажется, указали конец этого самого размышления. Ибо, как знали еще древние, нельзя размышлять о ТОМ, ЧЕГО НЕТ. Впрочем, если это небытийное нельзя помыслить и "понять", то его можно угадать, ощутить в чувстве и даже обозначить словом. Обозначить самим ПРЕДЕЛОМ слова, каковое есть не что иное, как неизбывное молчание, неразгаданная тайна.

"Власть в России, с одной стороны, не имела своим обязательным долгом устроение земли. С другой стороны, она всегда стояла в трудной обязанности интерпретировать молчание, осеняющее неустроенную землю, – не просто выжидательное и нерешительное, а смиренное и терпеливое молчание, родственное мудрости. Молчание там, где должно прозвучать определяющее слово – почти нечеловеческий вызов тем, в чьих руках оказывалась власть. Слово власти оказывается поэтому, как правило, оговоркой, оговором или заговариванием..."[2]

Молчание предельного постижения, ставящего предел словам, вовсе не равнозначно простому отсутствию, некоей чистой небытийности. Как раз наоборот: оно возвещает о неопределимой, извечно изменчивой и потому сокровенной полноте бытийственности. Оно – ничто для

---

[1] Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 19, 25.

[2] Бибихин В.В. Россия как мир. – Параллели. М., 1991. Т.1. С. 6–7.

"текущего момента", но оно есть все "в свете вечности". Нет ничего более осмысленного, более содержательного, чем эта вечно отсутствующая глубина опыта. В ней есть даже то, чего не было и не бывает, но именно поэтому... не может не быть! В России, вероятно, многого нет. Но зато так многое возможно. Россия – страна чаемого и грядущего; страна БАСНОСЛОВНЫХ обещаний.

И со времен Пушкина, не исключая даже и самого Чаадаева[3], не стихает в России ропот, то робкий, то патетический, чаще же почти неслышный, против отрицательных "понятий-пределов", затворяющих правду России в неразгаданных и таинственных подземельях души.

Жизнь в России ушла в бессловесную глубь...

И русские люди в своей стране как чужие... (Мережковский)

Но кто знает: быть может, жизнь подлинная как раз и таится глубоко под землей, ниже даже почвы земного, внешнего бытия – там, где зреют семена всего живого. Отдаленным эхом-перекличкой с инвективой Чаадаева звучат слова Эрна о сокровенных обетованиях русской души: "В сердце России – вечная Фиваида. Все солнечное, все героическое, все богатырское, следуя высшим призывам, встает покорно со своих мест, оставляет отцов, матерей, весь быт и устремляется к страдальному сердцу родимой земли, обручившись с Христом, – к Фиваиде. И все, что идет по этой дороге, – по пути подвига, очищения, жертвы, – дойдя до известного предела, вдруг скрывается с горизонта, одевается молчанием и неизвестностью. Семена божественного изобилия точно землею покрываются, и растут, и приносят плоды в тайне, в тишине, в закрытости... Таинство русской жизни творится в безмолвии"[4].

Но довольно цитат. Всякий, живущий в современной России, знает, что декларации, подобные приведенным выше, ничуть не утратили своей значимости и сегодня. Как и прежде, безмолвие плотным облаком окутывает тело России, не давая ей исторгнуть из себя общепонятное слово логически ясной истины, заглушая деловито-ровную речь "здравого ума" фрагментарной, взрывчатой, пронзительной, всегда иносказательной речью чувства. Русский человек инстинктивно боится простых и доступных истин, все норовит спрятаться за недоговоренности и шутки, всюду ищет потаенный смысл, на пустом месте выдумывает тайну. В России нет подлинной общественности, все публичное и ясное воспринимается в ней как ложь и зло. Сегодня, как и полтора столетия тому назад, дискутируется вопрос о том, как России надлежит "вернуться в цивилизованное сообщество" и каким образом она оказалась вне этого сообщества. Но это дело политиков и журналистов. Народ же, как пятьсот и тысячу лет назад, "безмолвствует". И кулак авторитарной власти вязнет в вате неустроенного, текучего, на удивление равнодушного ко всяким внешним воздействиям русского быта... Если все-таки пытаться обозначить хотя бы контуры безмолвия русской земли, этой "мистической аморфности русского пейзажа" (Ф.Степун), то

[3] Я имею в виду, конечно, перетолкование Чаадаевым своих взглядов, данное им в "Апологии сумасшедшего".

[4] Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1992. С. 385.

следовало бы сказать, что это странное свойство духовной реальности России предстает в нескольких разных, но внутренне взаимосвязанных измерениях: оно может выступать и как неприятие того или иного цивилизационного уклада, как знаменитый русский "нигилизм" и бунт во всех его многообразных проявлениях или, наоборот, как готовность принять любой уклад и порядок, познать любой опыт, хотя бы ценой самого неумеренного самоумаления и самого экстравагантного смешения идей и культур. Мы находим признаки этой жизненной пружины русской души и в равнодушии русских к обустройству собственного государства и даже собственного дома, в русской мечтательности, устремленности к другим мирам, зачарованности нездешним, "запредельным" светом внутреннего созерцания – во всей этой эстетизированной мистике русской теософии, русского космизма, русской агни-йоги, русского кришнаизма и пр.

Есть у этого "русского удела" и особенная, чисто российская грань, проистекающая из геополитического положения России как евразийской державы. Безмолвие русской земли есть, помимо прочего, и неопределенность ее промежуточного положения между Востоком и Западом. Об этом много говорили уже во времена Пушкина. Но еще и в историософии Даниила Андреева судьба России определяется как заполнение пустого пространства, "пространственного резерва", тянувшегося от Европы до Тихого океана[5].

В самом деле: колонизация Уральского региона и Сибири – фундаментальнейший факт российской истории – свершилась вполне стихийно, почти без участия государства, зачастую без явных экономических мотивов. Это был, воистину, исход племени, избравшего своим домом весь мир и потому не бежавшего от своего прошлого, но, напротив, возвращавшегося к себе. Этот мир – вечно отсутствующая полнота бытия, неразгаданная будущность. В сознании же русских людей их исход питал образ "прекрасной пустыни", столь милой сердцу русских людей. Пустыня, пустынь и есть подлинный фокус русской жизни. Евразийская "пустыня" – это место России в мире. И в этом месте Европа и Азия, Запад и Восток не только встречаются друг с другом, но и соприсутствуют. Не будучи ни Западом, ни Востоком, Россия ОБЪЕМЛЕТ собою и Запад, и Восток.

Излишне повторять, что молчание священной "пустынности" духа не есть пустое небытие. Оно откликается на тысячи голосов сообразно вопрошаниям человека о себе и своем месте в мире; оно отвечает безусловным присутствием правды даже прежде всех человеческих вопросов. Понять Россию – значит опознать исторически обусловленные отклики "священного безмолвия" души на вызов цивилизации. Феноменология России имеет своим предметом самоотсутствие духа.

Россия как "субъект" должна быть рассматриваема, таким образом, в двух плоскостях: во-первых, в плане современной критики цивилизации и критики современной цивилизации и, во-вторых, в плане взаимо-

[5] Андреев Даниил. Роза мира. М., 1991. С. 127.

действия цивилизаций Востока и Запада. Без учета двух этих факторов всякая характеристика российской действительности будет заведомо неполной и неадекватной. Невозможно говорить о судьбе России, о "русской идее", не определив отношения России и к Западу, и к Востоку. Что же касается влияния, оказываемого самой Россией как на Восток, так и на Запад, то эта проблема, почти незамечаемая и не осознанная сегодня, в будущем, несомненно, приобретет огромное значение. Но прежде чем обратиться к России, попробуем определить, о каких, собственно, типах культуры идет речь, когда мы сопоставляем Запад и Восток?

К типологии цивилизаций Востока и Запада

Сравнительный анализ цивилизаций Запада и Востока в наши дни не вызывает большого энтузиазма среди ученых, и на то есть веские причины. Слишком долго теоретики культуры под влиянием политической конъюнктуры удовлетворялись поверхностными, с плакатной простотой выписанными оппозициями между "прогрессивным", "материалистическим", "деятельным" Западом и "отсталым", "квиетистским", "мистически ориентированным" Востоком. Главная ошибка сравнительной культурологии прошлого заключалась в стремлении искать социальный, психологический или интеллектуальный субстрат той или иной культуры, зафиксировать предметное содержание того или иного "национального характера". Увы, любая метафизика "народной" души – такой же миф, как образ "доброго" или, если угодно, "злого" дикаря. Этот миф неизбежен и при известных обстоятельствах даже полезен как диалектический момент общественного самопознания. Но он становится дьявольски опасен, когда превращается в идеологический штамп и орудие политической борьбы.

Жизнеспособная теория культуры должна исходить из посылки о своего рода двухфокусности видения мира: она должна признавать, что существует ИНАЯ человечность, отличающаяся от нашей, но являющаяся частью нашего общего, всечеловеческого существования. Оттого же человек как творец культуры не есть некая "данность" – будь то данные умозрения или опыта. Встреча с иной культурой, иным опытом – это прежде всего испытание для нас самих, побуждающее нас к самопреодолению, превозмоганию самих себя. Человека нельзя выдумать; его можно только открыть. И только бесконечно разнообразный мир является подлинно человечным миром. Мир же, сведенный к тем или иным "данностям", к системе правил и принципов, остается глубоко бесчеловечным, даже если он – продукт воли и ума человека.

Понятно, что человеческая природа не вмещается в те или иные внешние образы человека. Ее подлинная сущность – полнота жизни в духе, превосходящая всякую данность и потому доступная только символическому выражению.

Рассматриваемая сквозь призму культуры, эта внутренняя, символическая, но всегда конкретная реальность являет собой ТРАДИЦИЮ, т.е. опыт вечной преемственности творческого духа, неопредмеченную и

непредметную полноту бытийствования, чистое Присутствие, совпадающее с предельной открытостью и, следовательно, просветленностью сознания. Такое понимание традиции как условия и возможности размышления предваряет даже философскую рефлексию, которой, казалось бы, положено быть нетрадиционной уже в силу своего критического характера[6]. Можно сказать, что традиция – это условие очеловечивания человека, реализуемое, однако, через осознание внутренних разрывов опыта, через опознание нечеловеческого. В самых разных культурах традиция указывает на присутствие сокровенного, внутреннего проточеловека, "Небесного", "Предельного" или "Великого" человека, равнозначного полноте (всегда символической!) бытийствования. Этот прото- и сверхчеловек, бесконечно превосходя все внешние образы человека, как раз и делает возможными собственно человеческие качества жизни. Традиция – реальность не столько антропоморфная, человекообразная, сколько, так сказать, человекопорождающая, антропогенная. Это реальность духовной трансценденции, всегда заданная человеческому пониманию и удостоверяемая лишь неисповедимым, несказанным и несказанным опытом Того, кто пришел первым – и вечно пребудет; кто возвращается в мир с каждым мгновением сознательного существования.

Если культура есть "принцип человеческой сопричастности, в котором объединяются тождество и различие"[7], то традиция в качестве внутреннего принципа культуры выступает именно как предел сообщительности, делающий возможным всякое сообщение. Непостижимый Бог создает верующего. Непроницаемый для постороннего взгляда учитель дает жизнь ученику. Безмолвие выявляет смысл слов. Сама же культура предстает пространством пересечения разнонаправленных тенденций: в своем внутреннем самоопределении она есть жизнь осознанная и сознательно прожитая, но одновременно она служит опознанию этой внутренней реальности через внешние образы, через остранение, осуществляемое языком, нормами поведения, мировоззренческими стереотипами и т.п. Область культуры – это драма потери и обретения человеком самого себя, запечатленная в религии, искусстве, философии – во всем том, что принято считать "культурным богатством".

Наконец, формы объективации символизма культуры определяют лицо соответствующей цивилизации. Последняя живет и развивается по своим собственным законам, которые могут заслонить собою внутреннее содержание культуры. Цивилизация, как нам сегодня отлично известно,

---

[6] М.Мамардашвили пишет о предпосланности чистого, беспредметного присутствия сознания акту мышления: "Существенные, конституирующие акты сознания и нашей духовности происходят всегда на фоне того, что можно было бы назвать опытом сознания. Не сознания о чем-то, а опытом самого сознания как особого рода сущего, онтологически укорененного, в котором имеют место некие очевидности, некое невербальное или терминологически неделимое состояние "я есть, я мыслю...". И далее: "Структура сознания делает нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирически возможной встречи". Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 91, 93. О предпосланности "присутствия сознания" всем эмпирическим проявлениям сознания и формах словесности, сопутствующих этому состоянию в китайской традиции см.: Малявин В.В. Язык сердца: афоризм и китайская традиция // Афоризмы старого Китая. М., 1988.

[7] Dupre W. Religion in Primitive Cultures. The Hague, 1975. P. 19.

вовсе не препятствует одичанию человека, т.е. утрате знания о связи внутреннего и внешнего в человеческой культуре. Цивилизация не терпит внутренней глубины безмолвия, она непрерывно говорит, а говорит она языком идеологии и политики, языком технократического овладения миром.

Итак, традиция, культура и цивилизация составляют три уровня, три измерения человеческой практики, причем культура занимает промежуточное, посредническое положение между традицией и цивилизацией. Удобным же критерием различения типов цивилизации – и, в частности, цивилизаций Запада и Востока – может служить характер опредмечивания символизма культуры. Этот процесс может выступать в двух видах: как объективация "данности" опыта и как объективация самих пределов данности. В первом случае реальность приобретает умопостигаемый (идеальный) или эмпирический (материальный) характер. Во втором случае сохраняется память о символической природе опыта, и реальность не имеет своего единственно "истинного" образа. В целом первый путь определил лицо западной цивилизации, тогда как цивилизация Дальнего Востока являет собой наиболее законченный в мировой истории продукт второй тенденции.

С античных времен цивилизацию Запада отличали ориентация на объективирование духовной практики, стремление дать этой практике предметное и понятийное выражение и в конечном счете свести ее к технике, оперирующей идеями и понятиями. Речь идет в конце концов о стремлении представить бытие духа в виде системы объективных истин – доказуемых или догматически установленных. За этим демаршем мысли стоит, разумеется, определенное понимание человеческой личности: фундаментальная догма европейской мысли заключена в представлении о неизменяющемся в потоке времени эго, о реальности замкнутого, внутренне однородного "я", имеющего свой центр, свой умственный фокус, будь то "трансцендентальный субъект", индивидуальная душа или "неповторимая личность". Желая устранить неопределенность нашего присутствия в мире (ибо преемственность личности открывается нам именно через разрывы в нашем опыте), произвольно пытаясь очертить границу нашего "я", сводя наш мир к внутренне однородному субъекту, мы оказываемся в западном круге цивилизации, где в философы допускаются только люди "в здравом уме и трезвой памяти".

Соответственно западная цивилизация так или иначе основывалась на отождествлении познания с размежеванием субъекта и объекта и поглощении объекта субъектом. Отсюда и та ее устремленность к опредмечиванию действительности, которая породила цивилизацию технократическую, т.е. полностью отчужденную от внутреннего источника знания и подчиняющую практику абстрактному критерию эффективности[8]. Этот фундаментальный "вызов" (слово А.Мальро) Запада миру несет в себе прометеевский заряд противопоставления человека природному миру, утверждения собственно гуманитарных качеств знания, что

[8] Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfulingen, 1954. S. 30.

ведет к усилению трагических мотивов в культуре, если понимать под трагедией патетическое утверждение гуманитарных ценностей в акте свободного выбора. (В этом качестве трагедия является, конечно, исключительным достоянием Запада.)

В своем стремлении опредметить жизненный опыт европейская мысль вольно или невольно исходит из посылки о том, что порядок языка соответствует порядку бытия, так что истины, сформулированные в языке, суть не что иное, как отражение истин, объективно существующих в мире. Это движение мысли достигло своей кульминации в немецком идеализме, попытавшемся окончательно замкнуть мир в имманентизме (слово Эрна), т.е. признать реальностью лишь то, что дано в "явлениях", а тайну бытия вынести за скобки философской рефлексии. Мир существует здесь как зеркало, в котором человек удостоверяет свое могущество. Впрочем, могущество ли? Современные философы Запада, наконец-то всерьез воспринявшие прозрения Ницше о "смерти Бога" и ничтожности "последнего человека", твердо сошлись в мнении о том, что истинным двигателем европейской истории был нигилизм как отрицание имманентных ценностей бытия, которое влечет за собой отречение человека от человечности в себе[9]. Нигилизм составляет существо глубинной болезненности рационалистического эго на Западе, которое, стремясь овладеть миром, стремится также защитить и оправдать свою проекцию (чем стал для него мир) и потому обречено жить в страхе и тревоге. Недаром Фрейд, смелый критик и не менее ревностный апологет западной цивилизации, рассматривал человеческое "я" именно как продукт беспокойства.

Неспособность побороть свое внутреннее беспокойство и, как предельный результат, ВСЕОБЩИЙ НЕВРОЗ и есть та не слишком заметная, но огромная цена, которую современный человек Запада вынужден платить за свое внешнее благополучие и внешнюю самоуверенность. И чем сильнее увлекают человека технократической эры "сны о сверхчеловечестве", покорившем пространство и время, тем немощнее и ущербнее становятся его сознание и воля, тем больше этот человек нуждается в наркотиках души и тела. И вот уже Ж.-Ф. Лиотар в своем классическом описании "постмодернистского состояния" констатирует: "Мы можем ожидать полной экстериоризации знания по отношению к "знающему"... Старый принцип приобретения знаний посредством совершенствования ума или даже индивидов становится во все большей мере анахронизмом..."[10]

По мере того как анонимные "системы знания" во все большей мере присваивают себе функции овладения природой и даже осуществления власти в обществе, средоточие духовной жизни западного человека все больше перемещается из сокровенных пространств человеческого

---

[9] Наиболее глубокий анализ философских и культурно-исторических оснований западного нигилизма содержится в работах М.Хайдеггера. См.: Heidegger M. Der Europaische Nihilismus. Pfulingen, 1967. В России в начале XX в. В.Ф.Эрн употреблял в сходном смысле для характеристики позитивистской мысли термин "меонизм", т.е. "принцип небытийности". Эрн В.Ф. Указ. соч. С. 149.

[10] Lyotard J.-F. La condition postmoderne. Paris, 1970. P. 7.

сердца в область видимости, зрелища, иллюзии. И притом зрелища непременно вызывающего, щекочущего нервы, унижающего человеческое достоинство, ведь его дерзость отмерена степенью безответственности человека. В Большом Иллюзионе современной культуры – неизменно массовой – жизнь предстает безобидной игрой в рискованное действие и, говоря шире, симуляцией всего и вся. Запад вступил в "постмодернистскую" фазу своей истории, когда все формы объективации духа сами себя упраздняют, когда все плоды цивилизации, все, что творит и чем любуется человек, существует лишь для того, чтобы "разоблачить себя" – и через мгновение быть забытым.

Что касается Востока, то он отличается от Запада обращенностью рефлексии не к предметности опыта, а скорее к самому факту присутствия бытия, к "таковости" вещей, к чистой бытийственности сознания; подобная ориентация мысли равнозначна стремлению помыслить сами пределы сознаваемого. Если в античной философии основополагающая метафора сознания – это восковая дощечка для письма, а в философии Нового времени сознание мыслилось подобным контейнеру, обладающему определенным содержанием, то для восточной мысли сознание предстает как бы опрокидываемым сосудом, изливающим вовне свое содержимое. Сознание здесь оказывается слитым с течением, непроизвольным про-ис-течением самой жизни – совершенно открытым и, следовательно, порожним, невесомым, светоносным. Его главное качество – зеркальная (не)прозрачность.

Человек на Востоке в противоположность Западу не ограничивает себя, не ищет себе определений, но высвобождает себя, "дает себе быть". Через собственную безмерность он обретает полноту существования, которая есть именно Встреча, но встреча не обособленных сущностей, а "самоопустошающихся", "превратившихся" тел. Реальность для восточной мысли – это вездесущая среда и усредненность вселенского потока, музыка мировых соответствий, хаос бесконечного богатства жизненных качеств, в котором нет первоначала или принципа, управляющих единичными явлениями. Это мир пустоты, которая сама себя опустошает и оборачивается... предельной полнотой бытия; мир неуклонного уклонения от всех норм и всякой данности[11].

Восточная традиция без ложного пафоса утверждает величие человека именно в его умалении: ничтожность человека перед неизбывностью самоизменчивой Пустоты есть не что иное, как его величие в причастности "Единому Превращению" мира, вселенскому танцу вещей. Но это величие человека – всегда сокровенное, символическое, отсутствующее. Вершина восточной мудрости – это постижение мира как зеркала внутренней глубины сознания, и это постижение обращает бытие человека в чистое присутствие, столь же вездесущее, сколь и сокровенное. Мудрость Востока – это самая естественная тайна, таинство света, незамечаемого именно потому, что он дан нам с предельной очевидностью. И мудрость эта ценна не своим содержанием, а эффективностью самого

[11] Подробнее см.: Малявин В.В. Чжуан-цзы. М., 1985.

сообщения, самим фактом сообщительности, несводимой к идее или понятию, вполне беспредметной и притом свершающейся даже помимо субъективной воли и понимания. Так мать и младенец способны понимать друг друга без слов и даже без самого "понимания". Прообразом же реальности на Востоке выступают отблеск, тень, след, ПРЕДЕЛ существования – все то, что пребывает "вне предмета", являет собой преображенную форму вещи. Ибо, поистине, можно устранить вещь, но невозможно убрать тень. Может исчезнуть Земля, может погибнуть вся вселенная, но сам принцип "теневого" существования останется. В этом смысле культура как миметический принцип человеческой практики в восточной традиции даже первичнее и реальнее физического мира.

Сообщительность есть название чего-то бесконечно действенного, вечно возобновляющегося в потоке времени, чего-то вечно преемственного. Таков ритуал – это вечно действенное событие, собирающее все сущее и свершающееся в пространстве "единого сердца", "единого тела" мироздания. Символизм ритуала знаменует сведение вещей к их вечно живым качествам, к их символическим типам или, как говорили на Востоке, к их "семенам". Семя, будучи символом плода, есть в то же время отрицание плода. Точно так же не-действие является символом действия и т.д. Согласно восточной мысли, обосновать понятие – значит его определить, указать его предел.

Наследие традиционной культуры Дальнего Востока – это не идеи, не понятия, не образы, но именно типовые формы, которые указывают на пределы и, более того, саму предельность существования и потому воплощают собою силу творческих метаморфоз жизни. Наиболее общим прообразом таких типовых форм в культурной практике народов Дальнего Востока служили графические символы знаменитой "Книги Перемен" – древнейшего китайского канона. Со временем принцип типизации явлений и действий был распространен китайцами решительно на все стороны их жизненного уклада – от политики и естествознания до искусства и быта. Не примечательно ли, что китайская медицина не интересовалась анатомией, но рассматривала человеческое тело как совокупность точек-отверстий, т.е. искала именно пустоты в человеческом теле, его бестелесный образ, его ПРЕДЕЛ? Впрочем, сейчас важнее уяснить внутреннюю логику развития типовых форм в культурах Востока.

Складывание различных репертуаров типовых форм можно считать результатом проекции матрицы человеческой практики (своего рода протоличности) на предметный мир человека[12]. Такой протоличностью выступает, в частности, образ основоположника школы, возобновляющего свое присутствие в череде поколений учеников. Внутренней пружиной развития типовой формы является тенденция ко все более тщательной стилизации. Форма-тип, будучи воплощением предельности, не может не устремляться сама к собственному пределу, не может

[12] Как пишет П.Бурдье, личность есть "habitus как укорененная в нас программа, как порождающий принцип всей совокупности действий". Bourdieu P. Distinction. Critique sociale du jugement. P., 1974. P. 499.

не соскальзывать во фрагмент, нюанс, экспрессивный штрих и в конце концов раствориться в бесконечно сложной паутине различий. Так типовая форма, возникнув как проекция, "метаморфоза" первозданного Хаоса, увлекает мысль в головокружительную бездну того же Хаоса, но на сей раз хаоса эстетизированного, воссозданного опытом и сознанием человека. В этом круговом движении самосознающей воли культура соответствует моменту фиксации типовых форм и приданию им статуса нормы.

Что происходит с нашим восприятием, когда импульс типизации уже превосходит порог нашей чувствительности? Поскольку мы не можем иметь образа хаоса, к нам просто возвращается "мир как он есть", во всем разнообразии его природных форм. Для тех, кто посвящен в его символический смысл, он свидетельствует о жизни, осознанной до последней мелочи, и, следовательно, о полноте человеческого присутствия в мире. В сущности, этот мир есть экран, или декорум, бытия; он призван не выявлять, а скрывать. Культура в свете символической глубины образов оказывается иллюзорным, хотя и неизбежным, прикрытием, покровом бездны творческой воли, которая питает традицию.

Круговое движение типовой формы от первозданного хаоса (по-китайски "беспредельного" – уцзи) к хаосу эстетически свободной жизни (что именовалось в Китае "великим пределом" – тайцзи) обеспечивает посредование между природой и культурой. Неразличение первозданного хаоса и хаоса эстетизированной жизни, Неба и Земли, "пустоты" и "формы" – последнее слово восточной традиции, скрадывающее долгий внутренний путь мысли и потому чреватое тайной. Два эти вида хаоса подобны не по аналогии, а по завершению – в силу самого качества своего бытия, носящего конкретный, деятельный, текучий характер. Тождество "пустоты" и "формы" оправдывается не дискурсивным знанием, а скорее фигурой иронии – этого ускользающего знака беспредельной предельности.

Было бы несложно показать, что история традиционной культуры на Дальнем Востоке как раз и определялась внутренней логикой описанного выше круговорота типовой формы. Завершающий ее этап ознаменовался совпадением или, лучше сказать, не-различением "внутреннего постижения", т.е. познания пустотности всего сущего и внешних образов мира. Но этот окончательный вывод духовного самопознания на Востоке нес в себе опасность забвения символической глубины опыта, а такое забвение, в свою очередь, имело своим следствием торжество идеологической интерпретации мира, когда понятия о вещах произвольно отождествляются с "объективной" действительностью. В подобном отождествлении, собственно, и заключается сущность отправления власти, создающей свой отчужденный от внутреннего опыта, чисто внешний образ мира. Окончательная победа идеологии и неотлучно сопровождающего ее "познавательного насилия" произошла на Дальнем Востоке в XVII в., с приходом к власти в Китае маньчжурской династии Цин. Интересно, что и в Европе XVII век – эпоха барокко – стал временем гибели собственно традиционного миросозерцания и начала

Нового времени. Не менее примечателен и тот факт, что напряженное, причудливо смешивающее иронию и пафос соседство натурализма и декоративности, утонченной стильности и внимания к предметным деталям в равной мере свойственно и европейскому, и китайскому искусству того переломного периода.

Интересно сопоставить судьбу китайской традиции с развитием культуры в соседних странах Дальневосточного региона, в частности, в Японии. Культура японцев, воспринявших культурное наследие Китая в его зрелой форме буддийско-конфуцианского синтеза, являет собой пример сознательного проецирования понятийного каркаса традиции на общественную практику людей. Так, эстетический идеал японцев отличается последовательным выстраиванием иллюзии природного бытия, иллюстрирующей ИДЕЮ недуальности пустоты и формы, искусности и естественности. Достаточно вспомнить примитивистские фантазии "чайной церемонии". Если в Китае символизм пустоты не отлился в тот или иной образ и допускал сосуществование разных художественных стилей, то в Японии та же символика пустотности, или "значимого отсутствия", сама стала предметом означения и тем самым – частью идеологического истолкования мира. В Китае искусство было продолжением жизни или, точнее, интуитивно постигаемой "подлинности" жизни. В Японии, наоборот, сама жизнь рассматривалась как продолжение искусства: японская жизнь – это, в сущности, мечта об искусно выстроенной жизни. Соответственно в Японии культурный стиль сводился к установленному набору аксессуаров, пренебрежение которыми порой каралось как уголовное преступление. Когда, например, мастер чайной церемонии Фурута Орибэ (ум. в 1615 г.) попытался превратить стиль церемонии из подчеркнуто натуралистического в маньеристски-стилизованный (за счет специальной обработки декоративных камней, высаживания мертвых деревьев и пр.), его новации были запрещены в официальном порядке, ибо они подрывали идеологические основы японского миропонимания. Типовая форма так и не стала органической частью японской культуры, а к формам, заимствованным из Китая, в Японии подыскивались совершенно чуждые им – идеологические или прагматические – обоснования.

В результате традиция в Японии, с самого начала складывавшаяся как сознательный традиционализм, явилась мощным фактором развития национального самосознания и модернизации страны. В Китае в силу необъективируемости исходных посылок традиции переход к современной национальной культуре оказался крайне затруднительным и по сию пору незавершенным. Различие же исторических путей Японии и Китая можно охарактеризовать как различие между региональными, периферийными вариантами развития и "континентальным", "материковым" путем эволюции, в ходе которой культура не теряет внутренней связи с основами духовной традиции.

Россия: третий путь?

Прежде чем перейти к рассмотрению исторической судьбы России и судить о "русской идее", полезно подвести некоторые итоги этого беглого обзора основных понятий культурологии и типов цивилизации. Примечательнейшая особенность современной ситуации состоит в том, что при всем несходстве исторических путей Запада и Востока развитие этих двух историко-культурных регионов мира привело к очень сходным, в известном смысле даже идентичным результатам. И Запад, и Восток пережили в нынешнем столетии острейший духовный кризис, корни которого лежат в дегуманизации человеческой культуры, внезапно открывшемся отчуждении, даже сознательном отказе человека от человечности в себе. Мы можем сказать теперь, что эта новейшая и самая опасная форма одичания человека восходит в конечном счете к забвению символического измерения опыта и порождаемых им культурных норм.

Мы знаем также, что главной чертой Нового времени, обусловившей и его величие, и его ничтожество, стало вытеснение традиции цивилизацией, вследствие чего и сама культура оказалась, по существу, придатком цивилизации. "Моя духовность есть моя власть над материальным" – таково кредо человека современного Запада, сделавшего своим кумиром технику. "Буду жить материальным, потому что духовное все равно от него неотличимо" – такова позиция человека современного Востока, прячущего свой пессимизм под покровом деловитости. Мир электронных иллюзий современной НТР знаменует собой именно конец как Запада, так и Востока: для Запада – конец цивилизации классического рационализма, для Востока – конец памятования о "вечно отсутствующем" истоке духовной силы. И там, и здесь жизнь в постмодернистскую эпоху лишается глубины, целиком возвращается к актуальности опыта, становится прагматической реальностью. И наследники веселых восточных мудрецов, не отягощенные метафизикой истины, имеют в этой ситуации явное преимущество над западными наследниками Платона и Аристотеля. "Восток одолеет Запад", – совершенно справедливо провозгласил Мао Цзэдун. И Восток сделает это оружием самого Запада.

Вместе с тем указанная ситуация парадоксальным образом создает благоприятные условия для возрождения традиционной "науки духа". Нынешний интерес к наследию Востока, конечно, нельзя считать ни случайностью, ни данью поверхностной моде. Складывающаяся на наших глазах "информационная цивилизация" делает несущественным предметное содержание символизма, требует отказаться от идеи обозначающих символов, а вместе с ней и от логико-грамматического параллелизма, лежавшего в основе западной рациональности Нового времени. После столетий всякого рода "открытий", больших и малых, возникла потребность закрыть мир, ремифологизировать сознание. Ищется научная парадигма, позволяющая укоренить область духовного непосредственно в текучем и конкретном характере человеческой практики. Такая парадигма как раз и содержится в традиционной науке Востока,

опирающейся на телесную интуицию как внутреннюю матрицу культуры. Это наука "действия сообразно с обстоятельствами", которая открыта только безмятежно-покойной душе, свободно и непредвзято откликающейся всем бесчисленным голосам мирового хора. И вполне естественно, что в условиях резко возросшей автономности технологических систем в равной мере возрастает и значение столь глубоко осознанной на Востоке человеческой сообщительности как таковой – того, что можно назвать "техникой сердца"[13] в противоположность "технике орудий", культивируемой цивилизацией Нового времени. "Техника сердца" – это и умение внимать немой речи чужой души, и способность, будучи свободным от "бремени вещей", прозревать мир в радостный миг его рождения, созерцать "семена" вещей, жить предчувствием, предвосхищением всего сущего. Ликующая радость творения новых миров сливается в этом состоянии с внутренним довольством и покоем сознания, отрешенного от всякой предметности.

Поразительные экономические и культурные достижения стран Дальнего Востока в последние десятилетия – одно из многих подтверждений не просто жизненности традиционного восточного миропонимания в наши дни, но и необыкновенной потребности в нем современного человека. Ибо в момент полной замены природы технической средой задачей человеческого познания перестает быть "присвоение" природы. В новых условиях человек, чтобы остаться верным человечности в себе и сохранить себя для духовной трансценденции, должен воистину превзойти себя, точнее – собственную цивилизацию. Он должен подтвердить свою верность традиции как области вечной преемственности духа. И вот мы видим, как восточная мудрость "самовысвобождения", "самоотпускания" обретает явные созвучия на Западе – достаточно вспомнить знаменитое Gelassenheit у М.Хайдеггера или идеал "опустошенного" сознания у М.Серреса.

Как бы то ни было, Запад и Восток более не существуют как историко-географические данности: они оба включены в общую для всего мира постмодернистскую ситуацию, где водораздел проходит не между географическими регионами, а между ПОВЕРХНОСТЬЮ и ГЛУБИНОЙ, КОЖУРОЙ и ЯДРОМ, наукой идеологизированной, обслуживающей технологическую среду, и наукой традиционной, устанавливающей законы духовного бытия; между мыслью, удовлетворяющейся видимостью вещей, и мыслью, обращенной к сердцу мира. И именно сейчас, в момент всеобщей и окончательной объективации бытия, человечеству открылась возможность оставить созданную им комфортабельную цивилизацию-тюрьму и устроить свою жизнь на духовных основаниях.

С первого же взгляда заметно, что Россия занимает совершенно особенное положение в ряду важнейших мировых цивилизаций. И, пожалуй, главная ее особенность состоит в том, что триада традиция–культура–цивилизация в этой стране не составляет единой, отлаженной

[13] Обращаю внимание на то, что в китайской традиции есть точный эквивалент этого понятия: словосочетание "синь шу", с древности обозначавшее практику "внутреннего делания" в человеке.

системы, определяющей и общий тип общества. И на Западе, и на Востоке цивилизация средствами идеологии затушевывает и скрадывает свою нетождественность традиции и тем более культуре; в обоих случаях символическая глубина опыта не противопоставляется и не противостоит миру предметности, созидаемой цивилизацией. Мистика часто оказывается куда ближе к коммерции, чем обычно думают. В России все три уровня общественной практики человека всегда существовали как бы порознь, часто противореча друг другу и друг друга отрицая. Традиция как жизнь в духе представлена богатейшей практикой мистического православия с ее наследием "священнобезмолвствующих" и учителей "умного делания", институтами иночества и старчества, многообразными святыми и подвижниками земли русской. Рядом с этой традицией в последние два столетия поднялась в России и замечательная культура, отобразившая жизнь человеческой души с такой полнотой и тонкостью, что многие отечественные мыслители считают подлинным призванием русского человека жизнь сообразно переживаниям и влечениям души. Что же касается цивилизации, то ее мир, всецело внешний, безличный, воспринимался, скорее, как продукт лицемерия и фальши, как неизбежное зло, которое терпели – но не более. Это была цивилизация, заимствованная по случаю у разных народов и служившая преимущественно интересам государства. Народу она оставалась чуждой.

Все "отрицательные" определения России, извечные сетования на то, что Россия восприняла лишь худшие черты как Востока, так и Запада – нравы "азиатчины", "орды", с одной стороны, и не менее устрашающий западный технократизм – с другой, есть лишь косвенное признание отсутствия преемственности культурного типа, оформляемого цивилизацией. В России политика и идеология лишь наспех замазывают те щели в человеческой душе, сквозь которые проглядывает бездна символического прозрения. Замазывают, но не укрывают целиком. В сердце русского человека вечно жива страсть к свершению недостижимого, к "исканию абсолютного добра"[14]. Невозможность достичь этой цели как раз и заставляет русских неимоверно умалять себя, отрекаться от собственного достоинства, искать смерти, "бросаться в бездну вверх пятами".

При внимательном рассмотрении российской ситуации оказывается, что в России по сравнению с "нормальными" цивилизациями Запада и Востока перевернута сама перспектива рассмотрения традиции, культуры и цивилизации: точкой отсчета берется именно духовная традиция, реальность целиком внутренняя, и в результате сохраняется понимание вторичности цивилизации по отношению к традиции и культуре, а также непозволительности осуществляемой цивилизацией подмены символического мировосприятия идеологическим. Только Россия позволяет выявить внутренние разрывы между традицией, культурой и цивилизацией, хотя возможность эта оплачивается ценой необыкновенной, почти маниакальной напряженности в обществе, прорывающейся время

[14] Такова, согласно Н.О.Лосскому, "наиболее глубокая черта характера русского народа". Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 240.

от времени грандиозными потрясениями, русским бунтом, "бессмысленным и беспощадным".

Подтверждения высказанным здесь оценкам "русского удела" нетрудно обнаружить в истории русской культуры и мысли и прежде всего в главной, пожалуй, черте российской действительности – в разрыве между "внутренним" и частным (локальным, общинным) и "внешним" и публичным (гражданским, государственным) аспектами общественной жизни России. Этот разрыв и это глубочайшее не-схождение, неустройство российской жизни дает о себе знать и в отношениях между православной церковью и российским обществом, и в устройстве самой церкви с ее делением на черное и белое духовенство, и в извечном противостоянии христианства и язычества, "Царства" и "Земли" и даже в противостоянии интеллигенции и народа, весьма напоминающем известную гегелевскую оппозицию "просвещения" и "веры". Не это ли противостояние "внутреннего делания", жизни "Христа ради", с одной стороны, и мира, который "во зле лежит", – с другой, породило специфически русские формы святости вроде юродства или старчества? Или специфически русское чувство ложности всякой внешней власти, выразившееся в шутовстве Ивана Грозного и Петра Великого, в самозванчестве или в старообрядческом отождествлении официальной государственности с Антихристом?

Возникает желание спросить: не состоит ли мировое призвание России в том, чтобы служить посредником между Западом и Востоком именно потому, что в России и благодаря России обнажаются коллизии и противоречия человеческого бытия, маскируемые цивилизацией? Приметами этой миссии России, открытости русских абсолютным, предельным ценностям человеческого существования предстают столь свойственные русским людям интерес к "последним вещам", к неизбывным, "проклятым" вопросам жизни, нетерпимость ко всякому мнению, выдающему душевную праздность, равнодушие к правде, безразличие к ближнему. И если людям Запада (а равно и Востока) жизненная позиция русских часто кажется бесцеремонностью и просто глупостью, то русским в "цивилизованной" жизни все чудится мертвенная холодность сердца. Что ни говори, а в России гораздо меньше, чем на Западе или на Востоке, той наращиваемой цивилизацией брони, которая затрудняет или даже делает невозможным подлинное, непосредственное соприкосновение людских сердец.

Очень многое в судьбе России определено сложившимися в ней особыми формами сцепления христианства и дохристианских, языческих мотивов. Наследием язычества – разумеется, угнетенного и деформированного официальной идеологией – стали уже отмеченные выше необычайно резкие проявления агрессивности, насилия, взаимного недоверия между людьми на Древней Руси. Еще и сегодня Россия остается, кажется, единственной страной с развитой культурой, где в народном быту живут традиции ритуального соперничества, в котором ставкой является – по крайней мере символически – сама жизнь человека. Вслушайтесь в разговоры молодых, да и не очень молодых людей в

российских городах и весях: в них так часто слышится едва сдерживаемая агрессивность, готовая вырваться наружу от одного неосторожного, неудачного слова! Кажется, только в России слово "злой" прилагают к родной земле и слышат в нем какие-то бодрящие, даже веселые нотки. Здесь таится та почва, на которой произрастают русский нигилизм и все его отвратительные производные вплоть до печально известного девиза советских лагерей: "умри ты сегодня, а я завтра..." Перенятое из Византии христианство, наложившись на языческий субстрат, и создало особенный драматизм русской народной души. Оно заставило русских осознать греховность своего "самоедства"[15] и вместе с тем принять его как родовую данность народной жизни. Поэтому христианство было усвоено на Руси прежде всего как религия раскаяния – столь же неизбывного, сколь неистребимо в русской жизни зловещее влечение Родиона Раскольникова: "Я преступить хотел..." Возвышающая сила раскаяния высвободила на Руси огромную энергию духовного подвижничества, дала внятную форму нравственному началу в человеке, но высшие взлеты русской духовности отмечены печатью скорбного чувства. Центральное место в православной иконографии Руси не случайно занимает образ Богородицы – образ откровенно иератический, знаменующий вертикальное измерение духовности, и столь же откровенно символический. Если католический культ крестных мук Христа отличает акцент на актуальном искуплении человеческих грехов в истории, и в этом акценте уже угадывается весь "феноменологизм" европейской традиции, ориентированной на явленное и "данность" опыта, то образ Богородицы вкупе с другим важнейшим образом православной теофании – образом Спаса Нерукотворного свидетельствует об ином, горнем, СИМВОЛИЧЕСКОМ измерении бытия, о полноте бытийствования в духе. Эти символы преображенного тела свободны от всего временного и указывают на предвечное. В них запечатлен сам предел – одновременно внутренний исток и внешняя граница – мысли и воображения.

В этом крайнем напряжении между искупительным порывом и греховной неприязнью, вероятно, и следует искать разгадку многих тайн русской души и, прежде всего, ее знаменитой "всеотзывчивости". Эта черта русского характера, так метко подмеченная Достоевским, проистекает не просто из любознательности или даже внутренней неуверенности русских людей, но из способности объять крайности как возвышения, так и падения духа, способности радоваться духовному подвигу и бесконечно сострадать человеческой немощи. Русская всеотзывчивость уходит корнями во внутреннее знание предельных возможностей человека. Русский человек не любит расчетов и компромиссов; он живет КРАЙНИМИ ЧУВСТВАМИ.

"Россия не призвана к благополучию, к телесному и духовному благоустройству, к закреплению старой плоти мира. В ней нет дара создания средней культуры..." [16] – такова простая и загадочная истина

[15] Как не вспомнить известное высказывание Шереметева: "Мы, русские, друг дружку едим и тем сыты бываем".

[16] Бердяев Н.А. Душа России. М., 1990. С. 31.

о России, высказанная устами Бердяева. Мещанская усредненность, культура "среднего класса" в России не в чести. Это очевидный факт. Но за ним стоит и нечто большее: отсутствие у русских вкуса к пластически завершенной форме, к любованию вещами как "объектами". Очень поучительный пример тому – собор Василия Блаженного в Москве, ставший подлинным символом России. В этом поразительном храме, по наблюдению Даниила Андреева, более всего удивляет "контраст экстерьера и интерьера. Заразительная, заставляющая невольно улыбаться всей душой жизнерадостность этих пестрых луковок и пузатых колонок, этих стен, превращенных наивно веселым узорочьем в сказочные сады... А войдешь вовнутрь – и точно попадаешь в другую культуру, хотя, как это ни невозможно, почти столь же русскую: решетчатые оконца, узкие притворы, низкие своды, тяжелые устои, суровые лики, полумрак. Изгнанный наружу, вовне, миф сверхнарода – и противопоставляющий себя миру, самодовлеющий и нетерпимый миф христианский". Перед нами, продолжает Андреев, "не синтез, даже не смешение, а почти механическое разграничение сфер действия"[17]. Остается добавить, что и внешнее, и внутреннее в архитектуре этого примечательнейшего собора России теряют свою предметную определенность: первое выводится в область декорума, чисто физического присутствия цвета и вещества, второе же являет образ непроницаемой внутренней глубины подвижнического духа. И одно никак не ограничивает и не определяет другое.

Россия и в самом деле кажется той "пустыней", "великой пустотой", где бездна, прозреваемая в сердце человека, не укрыта защитными покровами цивилизации, а беспрепятственно изливается в мир и дается нам с очевидностью, превосходящей логическую ясность знания. Россия призвана к дерзанию духа, для которого не существует преград. Поэтому, как проницательно замечает современный русский философ Бибихин, Россию "устроит только мир", пусть даже сам мир и не может быть устроен[18]. Россия – свидетель неуправляемости и одновременно мощи бытия, перед которым бессильны все цивилизации. Она – страна прапочвы, символической реальности, предвосхищающей все сущее и потому не удерживающей в себе ничего предметного, оформленного, опознанного. Страна, отрешенная от всего внешнего.

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

В этом жертвенном смирении, долготерпении, но и, если угодно, "унижении, что паче гордости", нам дано прозревать отблески сокровеннейших богатств русской души. И многое, едва ли не все из того, что лежит на поверхности русской жизни, – будь то "имперские амбиции" русской государственности или пресловутое "рабское состояние"

[17] Андреев Даниил. Указ. соч. С. 134.
[18] Бибихин В.В. Указ. соч. С. 7.

русского мужика – есть только искаженное, обманчивое преломление этой безмолвствующей правды. Большевики угадали эту тайну русской души и ловко воспользовались ею. Отшатнувшись от большевизма, Россия, однако, потеряла некий внутренний фокус своего самосознания. И в этом – суть нынешнего духовного кризиса в России.

Чтобы вновь обрести почву под ногами, чтобы "опамятоваться", русским людям необходимо заново ощутить контуры своего культурного пространства, осознать свою непохожесть на другие народы. Простейший способ это сделать – вспомнить о критике Запада русскими людьми в прошлом. В этой критике с удивительным постоянством воспроизводятся одни и те же идеи и мотивы. Ведется она, за редким исключением, с позиций романтического идеала органической цельности жизни, противопоставляемой рассечению, расколу действительности, которые вносятся в мир формальной рациональностью. Вот два взятых наудачу высказывания, принадлежащих людям разных поколений и разного темперамента, – Ивану Киреевскому и Розанову:

"Чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась узким кругом сиюминутных интересов именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных устремлений; и при всем богатстве и при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего познания"[19].

"Абстрактность улучшенных форм и составляет могущество европейской цивилизации, универсальность ее характера и всемирность ее стремлений. Однако, будучи столь правильной в частях, она заключает что-то ложное в своем целом... Духовное развитие, которое старается дать нам государство и общество, к которому мы стремимся сами, всегда почти состоит в том, даже начинается с того, чтобы нарушить цельность и гармоничность внутренней жизни. Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками..."[20]

И Киреевский, и Розанов протестуют против ограничения духовной практики человека рамками предметности, нарциссической поглощенности внешним и частным, объективации внутреннего опыта. Теперь, после того как уроки Ницше и Фрейда наконец-то усвоены Западом, думаю, что и самый ревностный защитник европейских ценностей не стал бы отрицать справедливость упреков русских мыслителей, вполне, кстати, дружелюбно и даже почтительно относящихся к Западу. Упреки эти, однако, по-своему парадоксальны. Ибо объективация человеческой практики завершается превращением культуры в цельный, последовательный культурный ТИП, выкованный в соответствии с идеей своей культуры, тогда как апология "органической цельности" практики имеет своим следствием торжество разрывов, хаотического разнообразия, иерархии жизненных состояний. Разве культура самой России,

[19] Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1861. С. 176.

[20] Розанов В.В. Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С 321, 332.

столь исторически многоликая и внутренне неоднородная, не является наилучшей иллюстрацией этой истины? Цитированное в начале статьи свидетельство Чаадаева прямо указывает на отчужденность русских от собственного быта. Но и идейные противники Чаадаева, ранние славянофилы, не менее решительно утверждали, что русская жизнь поражена глубоким расколом.

"При всей нынешней цельности и единстве России, – писал в середине прошлого века И.Аксаков, – мы действительно расколоты сами в себе внутренне, страдаем нравственно – разрозненностью или двойственностью, и общественный наш духовный организм не может похвалиться ни цельностью, ни крепостью..."

Это извечное несоответствие между внешним оформлением и внутренним содержанием русской действительности, несомненно, укрепляло столь свойственные русскому политическому укладу привычку, выражаясь словами того же И.Аксакова, к "деспотическому обращению с жизнью", твердую веру в возможность переустройства общественного уклада в России в соответствии с некими отвлеченными, рассудочными идеями. То же несоответствие наложило свою печать и на характер самой власти, придав ей в известной мере иррациональный, а порою откровенно фантасмагорический характер. Наконец, им объясняется и великое "долготерпение" русских людей, демонстрирующих поразительную терпимость – или равнодушие? – к своему деспотическому, а часто еще и бездарному правительству.

Так есть ли у России своя форма народной жизни за пределами скучной "имперской планиметрии" или заимствованных с Запада идеологий? Такая форма, кажется, есть, но проявляется она главным образом в отрицании всяких устойчивых форм. Давно уже стало общим местом подчеркивать анархическую стихию российского уклада. "Россия, – писал Бердяев, – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю"[21]. Этот знакомый нам всем российский беспорядок каким-то образом сопрягается, несомненно, с необъятностью, безмерностью российских просторов. Подобно тому как русское слово "раб" обозначает и невольничье состояние, и состояние человека, добровольно избравшего смирение и жертвенность и потому в высшем смысле свободного, русское слово "поле" обозначает как возделанную, так и дикую, неосвоенную землю. Россиянин чувствует свое сродство и с лесом, и с диким полем. Он мечтает о "прекрасной пустыни", которая парадоксальным образом оказывается подлинным фокусом русского социума. Для него потерянное богатство не является безвозвратно пропавшим. Оно лежит втуне, дожидаясь своего часа. Не оттого ли в России так плохо берегут и природные ресурсы, и людские таланты, коли их утрата не означает обеднения страны?

Поиск внутренней формы народной идеи и невозможность опознать и явить воочию эту форму определяют, надо полагать, основные

[21] Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 11.

проблемы и коллизии русского общественного сознания. И проблематика, и весь драматизм русской идеи отобразились, как в увертюре еще не сыгранной симфонии, в обмене мнениями о России между Чаадаевым и Пушкиным. То был, собственно, обмен не столько мнениями, сколько многосмысленными намеками, которыми обмениваются люди близкие и посвященные. Чаадаев говорил с точки зрения человека, наблюдающего русскую жизнь извне и честно регистрирующего ее неисправимую, ввергающую в отчаяние косность. Пушкин говорил о "тайной свободе" и гордости за Россию... Позиции сторон вовсе не были непримиримыми, и недаром ни Чаадаев, ни Пушкин к спору не стремились. Первый признавал за "неисторичностью" России немалые достоинства, второй не отрицал, что личность на его родине подвергается "циничному глумлению". Здесь нет способа примирить тезис и антитезис, но одно и не исключает другое. Это спор, не имеющий разрешения, но заставляющий искать неведомое иное, третье... Что же?

Важная особенность русского уклада, русского сознания заключается в том, что в России традиция напрямую, без посредничества культуры изливалась или, лучше сказать, срывалась в идеологию, вырабатываемую цивилизацией. Та мучительная раздвоенность российского уклада, о которой говорили И.Аксаков и вслед за ним еще многие, явственно прослеживается уже в XVI в. И свидетельством тому могут служить не только новые "метафизические" амбиции царской власти при Иване Грозном, которые странным образом принесли с собой и новое зловещее чувство ирреальности власти. Еще важнее указать на тот факт, что Стоглавый собор 1550 г. обнаружил поразительное непонимание символической природы иконического образа и расчистил путь для аллегорического его толкования, а в конечном счете для буквалистски-догматического, идеологического восприятия духовной традиции[22]. Церковный раскол XVII в. и последующие споры вокруг старообрядчества показали, насколько прочно завладел сознанием русских людей этот догматизм буквы канона, это узколобое начетничество, заставляющие отождествлять имя с реальностью, пусть даже ценой явно абсурдных утверждений. Взгляды споривших сторон очень напоминают отношение к каноническому образу у примитивных народов, старательно воспроизводящих все элементы этого образа, ибо для них существует (и существенно) лишь то, что освящено ритуалом. Архаическое сознание еще не способно осмыслить идею символической реальности. Оно оказывается очень современным (в смысле соответствия Новому времени) именно в том, что исходит из жесткого соответствия знака и сущности. Славянофилы в какой-то мере уловили эту особенность русского сознания, когда утверждали, что русские люди жили настолько цельной и органичной жизнью, что в конце концов ложно приняли внешнее выражение, "предметный образ" этой жизни за ее подлинную сущность. С

[22] См.: Бычков В.В. Эстетическое сознание древней Руси. М., 1988. С. 61. По наблюдению Л.А.Успенского, с XVII в. в русском искусстве иконы "онтологическое единство слова и образа распалось, и сам принцип изобразимости раздвоился". – Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Б.м., 1989.

особой резкостью эта мысль выражена в известной статье В.Н.Муравьева "Рев племени".

"Основой миросозерцания древней Руси была небывалая цельность духа, – пишет Муравьев. – Русский человек и тогда, как теперь, вечно бросался в крайности, творил рядом преступления и духовные подвиги. Но не было в нем раздвоенности между мыслью и действием. Он не знал мысли в том смысле, как понимаем мы ее теперь. Для него мысль, ощущение, чувство, действие, из них вытекающее, были тождественны. Одинаково в случайном нагромождении дел московских приказов, без всякой системы и правила, в древнерусских песнях и рассказах, в размышлениях людей того времени мы находим отсутствие того, что называется логикой. Сама древняя русская речь кажется неуклюже и противоречиво построенной, и рассуждения в ней звучат не как рассуждения, а как описания случайных и не связанных мыслью переживаний..."[23]

Муравьев набросал эскиз, быть может, самой недостижимой, самой утопической, но и самой привлекательной утопии: утопии универсальной действенности или, говоря его собственными словами, "цельного ощущения действительности", которое присутствует как раз там, где отсутствуют мысль и рефлексия. Эта русская утопия НЕВОЗМОЖНОГО действия заставляет вспомнить загадочный и манящий афоризм Ницше: "Великое деяние бессознательно". Но такое всесвершающее "великое действие" по определению обречено быть сокровенным, чисто внутренним, ибо оно не может иметь какого-либо частного, предметного образа. Томление о таком вечно действенном действии, неспособность осуществить его, а порой и страстное желание обмануться его различными подделками, суррогатами всегда определяли духовный состав русской души, ее внутренний, даже неизъяснимый драматизм. Русский удел – это избывание как жизнь в тайне, временами срывающееся непредсказуемо, но логически – в свою противоположность: в исступление. Что же касается собственно культуры как области посредования между традицией и цивилизацией, то в России она так и не сложилась. Культура в России появляется лишь после петровских реформ, и приходит она с Запада в ее романтическом, посттрадиционном обличье: эта культура с необыкновенной тонкостью воспроизводит внутренний мир "романтического субъекта", т.е. личности, освободившейся от всех условностей и кодов традиционного быта, погруженной в поток индивидуального жизненного творчества. Эта культура есть не что иное, как полнота жизни души, и она находится за пределами как традиции, так и цивилизации. Россия, конечно, самая "душевная" страна, но ее культура, выразившаяся в великой русской литературе, стоит в русской жизни особняком, не способствуя связке внутренней и внешней ее сторон. Быть "культурным" в России значит все... или ничего! Отмеченные здесь коллизии русской идеи можно рассмотреть внимательнее на примере наиболее оригинального и плодотворного течения русской мысли – так называемого славянофильства.

---

[23] Муравьев В.Н. Рев племени. // Из глубины. М., 1991, С. 218.

Ранние славянофилы: прозрение русской судьбы

Наследие славянофильства, при всем разнообразии его исторических форм, раскрывается двумя основными способами или, лучше сказать, на двух разных уровнях восприятия: интуиция божественной целостности и полноты бытия в человеке (идея соборности и ее позднейшие модификации) и проекция этого идеала на эмпирическую действительность истории и общества – то, что Г.Флоровский назвал "грехопадением" славянофильства[24]. Первое составляет подлинную сердцевину славянофильского учения, его внутренний исток и цель, укорененные, заметим сразу же, в мистической традиции восточного христианства. Второе же относится, в сущности, к случайным и преходящим проявлениям славянофильского мировоззрения, превращенного в националистическую идеологию. И насколько жизнен источник вдохновения славянофильской мысли, настолько мертвы и бесплодны ее идеологизированные версии.

Хорошо известно, что ранние славянофилы исповедовали романтический идеал органической цельности жизни и были настроены в высшей степени критически по отношению к разного рода рационалистическим искажениям этой идеи. Однако в противоположность мнению, долгое время пользовавшемуся популярностью в России и, кажется, до сих пор господствующему на Западе[25], в этом идеале цельного существования и общинной жизни нет ничего примитивного или даже консервативного. Утверждать так было бы несправедливо даже с исторической точки зрения: первые славянофилы были, наверное, лучшими знатоками западной философии в России того времени и сознательно выстраивали свою систему как отклик на философствование Гегеля и Шеллинга. Но такое утверждение несправедливо и по отношению к содержанию славянофильского идеала. Последний был ориентирован не столько на прошлое, сколько на будущее и допускал по-своему высокую степень личной свободы и демократии в обществе.

Славянофильская мысль представляет собой, по сути, разновидность символической философии, имеющей своим предметом Волю как символическую реальность и природу человеческого духа. Она не отсылает и не предполагает отсылать к чему-либо актуальному. Что же касается символической реальности, то она, как отчасти уже было сказано выше, обладает несколькими на первый взгляд мало связанными между собой характеристиками: будучи символической, она по определению остается навеки сокрытым, внутренним, ускользающим "истоком" вещей, прапочвой всякого опыта. Но это есть также виртуальная, извечно становящаяся реальность, дающая дар предвосхищения и прозрения, хотя и непостижимая в понятиях "объективного знания". Следовательно, она есть, по сути, проективная реальность, взывающая к воображе-

[24] Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. // "Начала", 1991, № 3, С. 41.

[25] См.: Walicki A. The Slavophile Controversy. History of Conservative Utopia in Nineteenth Century Russia. Notre Dame, 1989.

нию. Тем самым она воплощает вечную преемственность духа в традиции, присутствие символического "тела народа" – непреходящего в потоке времени. Хомяков говорит об этой сокровенной реальности (по необходимости) в поэтическом ключе:

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен и могуч.

Таким образом, сообщность, сообщительность (но едва ли внешняя общественность) столь же важны для славянофильской мысли, как и опыт внутренней самостоятельности. И это особое не-единое единение общности и единственности в человеческой практике разрешается у славянофилов именно средствами традиции как "общего достояния" людей разных поколений. Герой традиции – "небесный", "антропогенный" человек, проницающий жизнь множества поколений и потому всеединый в своей единственности. И поэтому правда традиции, взывая к высшей определенности внутреннего опыта, никогда не дается в логической однозначности внешних формул, в одном-единственном "истинном" словесном определении. Ее символическое тело, подобно древнему камню, поросшему мхом, скрыто под покровом всякого рода косвенных, частных, всегда неполноценных свидетельств – легенд и преданий, притч и поговорок, поэтических опусов и анекдотов.

Это замечание подводит нас к следующей важной особенности славянофильского наследия: учению об иерархии знания и двух уровнях рациональности (и соответственно понимания). Ранние славянофилы много говорили о превосходстве "внутреннего", "цельного", "живого" знания над знанием рассудочным и объективным и потому всегда вторичным. Некоторые историки русской философии, в особенности В.Зеньковский, считают это учение о двух видах знания путаным и противоречивым[26]. В действительности разрыв между "внутренним" и "внешним" знанием относится не столько к философствованию самих славянофилов, сколько к культурной практике людей, какой она предстает в истории. Ведь именно опыт внутреннего разрыва в сознании делает возможным всякое подвижничество духа, всякое внутреннее прозрение и в конечном счете – религию и культуру вообще. Но принятие дихотомии внутреннего и внешнего знания, известного, кстати, в любой традиционной культуре, требует осознания границы научного метода, включая и метод философии, и восстановления в правах духовных традиций, каковы бы они ни были.

Современная, а точнее сказать, постмодернистская ситуация в человеческой истории делает особенно актуальной проблему внешнего и внутреннего аспектов человеческой культуры. Ибо в современных теориях символизма означающее и означаемое выступают в отношениях недвойственности или не-различия, которые превосходят логический па-

[26] Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Париж, 1989. С. 205.

раллелизм суждения и действительности, исповедуемый классическим рационализмом[27].

Уместно напомнить, что славянофилы одними из первых провозгласили "конец истории" как логическое следствие диалектики Гегеля:

"Рациональное умозрение, – писал Иван Киреевский, – достигло последнего, всеобъемлющего заключения..."[28] Этот конечный результат критической рефлексии, согласно Киреевскому, есть не что иное как способность рефлектирующей мысли постичь собственное бытие, достигнув самого предела сознания. Засим рефлексия падает в бездну символической глубины сознания, и отныне ее удел – вечно скользить по краю опыта. Теперь разуму открывается иррациональность исходных посылок столь усердно защищаемой и оправдываемой им культуры. Новое миропонимание утверждает абсолютную значимость внутреннего, или символического, измерения опыта, которое непосредственно, вне диалектических процедур изливается в предметный мир; последний же получает статус "эха", "тени", "отблеска" внутренней реальности. Принятие данной перспективы размышления позволяет объяснить поразительное стилевое разнообразие, свойственное высокоразвитым традициям, а равно и факты внезапного исчезновения визуальных форм традиции (ср. быстрое забвение духовных основ искусства иконы на Руси после XVI в.).

Ключевым понятием философии славянофильства является воля. Природа последней более сложна, чем обычно полагают. Воля предполагает, конечно, внутреннюю цельность и сосредоточенность; она есть одновременно условие и содержание внутреннего сознания, сущность само-сознающего знания. Но воля также дает нам способность проводить различие между тем, что проецируется нами на мир (в терминологии Хомякова, "то, что есть мое Я и от меня"), и тем, что составляет реальность (по Хомякову, "то, что есть мое Я, но не от меня"). Так воля выступает как принцип разграничения и отстранения, иными словами – условие множественности бытия. Именно из воли рождается сознание, которое есть прежде всего сознание внутреннего разрыва.

В итоге воля для ранних славянофилов устанавливает различие между разными видами знания и тем самым определяет всю духовную иерархию человеческого существования. Поскольку же она реализует себя в саморассеивании, она есть, по сути, не-воление, теряющее себя в бесконечно сложной сети типовых форм культуры, в эстетизированном хаосе ОСМЫСЛЕННОЙ жизни. Это означает также, что воля существует прежде всего сущего; не имея ни начала, ни конца, она являет собой несотворенную реальность, мистическую пра-почву опыта, где, согласно православной традиции, божественное встречается с человеческим. Благодаря самоустранению, самопожертвованию воли восста-

[27] Деконструктивизм Ж.Деррида или семиология Ж.Лакона могут служить наиболее показательными примерами этой тенденции мысли.

[28] Киреевский И.В. Указ. соч. С. 223.

навливается первозданная связь божественного и человеческого, небесного и земного.

Следует заключить, таким образом, что предел вещи делает возможным существование вещи, а не наоборот. Звук может отсутствовать, но эхо, несомненно, существует. Истины, быть может, вовсе не существует, но метафора истины, несомненно, дана нам. И внутренняя цельность воли тоже дается нам "через зерцало в загадке": оно предвосхищается и прозревается посредством интуиции, угадывается неким "наитием" прежде всякого знания и опыта. И чем менее способны мы сформулировать природу воли в словах, тем отчетливее мы осознаем ее присутствие. Такая разновидность мистицизма послужила для славянофилов оправданием православной традиции в России, но христианская апологетика славянофилов не основывалась на апелляции к Православной церкви как светскому институту. Неудивительно, что западная церковь критиковалась Хомяковым именно за ее чрезмерную зависимость от внешних авторитетов: католики, по Хомякову, излишне уповают на политическую власть, протестанты – на силу "разума".

Главной проблемой для славянофилов стала необходимость формулировать и разъяснять собственную философию. Случайно ли вышло так, что основатели славянофильской традиции ограничились написанием нескольких полемических эссе и стихов, а их многочисленные последователи, даже и наиболее одаренные, так и не создали сколько-нибудь систематического изложения философских основ новой философской традиции? Фрагментарный и поэтический характер славянофильских писаний – неизбежное следствие самопротиворечивой природы не-волящей Воли в мистической традиции. Эта природа просто не поддается систематическому описанию. Можно лишь позволить ей осуществиться.

Исторически ответом культурных традиций на эту болезненную проблему стало создание разного рода эзотерических общин, "владевших" тайной недуальности внутреннего и внешнего, реального и символического. Речь идет, конечно, не о владении каким-то общепонятным секретом. Самое существование эзотерической общины в обществе воспроизводило коллизию двух уровней знания в человеческой практике. Смысл существования традиции – это все-таки не познание, а воспроизведение, ВОЗОБНОВЛЕНИЕ в общественной практике людей вечно преемственного в человеческой жизни. Конечно, невозможность объяснить тайну со временем порождает догматизм, который в конце концов приводит к торжеству рациональной мысли, знаменующей разложение и гибель традиции. Но наследие традиции будет жить, пока человек, оставаясь Человеком Разумным, будет искать разгадку тайны истока сущего.

Идеал Святой Руси, столь привлекательный для славянофилов, был именно тем знаком внутренней правды традиции, память о которой навсегда врезалась в сердца русских людей. Он предполагал слияние всех сторон человеческого опыта в некоем предельном всеединстве – излюбленное понятие почти всех оригинальных русских философов. Но "всеединство" не может быть предметным; оно всегда – НА ГРАНИ известного или переживаемого. И любая попытка подвергнуть его "рассмотрению" неизбежно его разрушит.

Как разрешить эту проблему? Ответ славянофилов состоял в признании иерархической структуры человеческой практики. В таком случае общественная теория должна перестать быть описательной, т.е. "позитивной", и стать критической и оценивающей. В духе заветов Ницше, этого истинного пророка постмодернистской эпохи, главным вопросом науки о человеке и обществе должно стать не "Что это?", а "Каковы мотивы этого?"[29]. Ибо есть жизнь и жизнь: есть жизнь полноценная, возвышенная, подлинно живая и есть жизнь ущербная, блеклая, враждебная сама себе. Философия доопытной Воли устанавливает единый критерий оценки человеческих действий, но нисколько не навязывает обществу мертвящего единообразия. Напротив, она предполагает наличие в обществе множества различных сообществ и даже воспитывает в человеке вкус к уединению, именно уединению, пребыванию рядом с непостижимым и все же каждому родным единством.

Один из важнейших уроков славянофильской мысли заключается в необходимости различения не только между церковью и государством, между землей и царством, но и между политикой (вкупе с идеологией) и культурой. Только при условии такого разграничения может существовать подлинный плюрализм в обществе. Но назначением культуры в свете славянофильской теории становится охрана внутреннего пространства Воли. Идеология же должна пониматься как ложное отождествление символических типов культуры с "объективной действительностью", которая на поверку оказывается, конечно, не более чем политической действительностью, плодом действия власти. Господство идеологии означает забвение символической глубины культуры, сокровенной "правды сердца".

Наследие славянофилов, как видим, предстает серьезной альтернативой современной технократической цивилизации – миру видимости и "миру зрелищ" прежде всего. Побуждая к открытию символической глубины образов культуры, оно предлагает выход из уныния и скуки одномерного бытия технологических систем. Остается, однако, неясным, где искать прототип "внутренней общины", о которой толковали славянофилы. Сами они – и не без основания – отождествляли свой идеал с Православной церковью и в меньшей степени с семьей. Многие их последователи имели в виду русскую нацию, и это было ошибкой, ибо "нация" есть понятие внешнее, идеологическое. Но в широком смысле славянофильский идеал "соборности" принадлежит традиции эзотерических общин, хорошо известной как на Западе, так и в особенности на Востоке.

Традиция есть первичная правда человеческого бытия, несводимая к прочим его измерениям и утверждающая особенный тип, или качество, человеческой социальности. Поэтому обращение к традиции или, лучше сказать, возвращение традиции в жизнь общества должно повлечь за собой пересмотр основных понятий социальной теории. Со времен Э.Дюркгейма в социологии утвердилась оппозиция между организованным, структурированным обществом и социальной анархией, питаемой, согласно Дюркгейму, силами "аномии" и выражающейся в

---

[29] Как отмечает Ж.Делез в своем глубоком онолизе философии Ницше, у Ницше "воление не есть акт наровне с прочими, но критический и генетический момент всех наших действий". – Deleuze J. Nietzsche and Philosophy. N. Y., 1983. P. 83.

карнавальной распущенности, всякого рода асоциальных маргинальных движениях, насилии и т.п.[30]. Социальная философия славянофильства требует ввести третий тип социальной организации, отличающийся как от гражданского (политического) общества, предстающего лишь суммой индивидов, так и от аморфной коллективности толпы. Это – общество, в котором внутренняя самостоятельность индивида сочетается с первичностью человеческой социальности. Подобное единение столь же божественно, сколь и естественно, поскольку оно задано природой самого сознания. Ему недостает лишь качества публичности: разрыв между внутренним и внешним остается в нем непреодоленным. Но он становится осознанным и осмысленным. Вершиной морального поведения в таком сообществе оказывается "священное безмолвие", выдающее, слишком ясно выдающее внутреннее, никому на земле не видное и все же каждому интимно внятное подвижничество духа.

Знаменитая "соборность" славянофилов – это не социальный институт и даже не Церковь, какой она предстает в истории. Но это и не бессмысленно-хаотическая общность толпы. Скорее, она являет собой простейший факт человеческой социальности, постигаемый в глубине внутреннего "я", некое "незримое основание человеческой эмпатии", социальность, типизированную волей и в качестве типа представляющую определенную личность. Славянофильская соборность есть сопричастие к телу и душе Одного Человека, а именно – жизни Церкви как мистического тела Христова. Здесь открывается перспектива для сопоставления славянофильского жизнепонимания с идеей "Великого Человека", или "Первичного Человека", "Царя мира" – того, кто "пришел первый" и возвращается в мир с каждым мгновением сознательного существования. Соборность – это "вертикальная" социальность, соединяющая в единый Путь жизнь разных представителей и каждое мгновение жизни человека с божественной реальностью.

Наибольшая опасность в оценке русской традиции, заданной славянофилами, заключается в разного рода поспешных и поверхностных отождествлениях славянофильского идеала с теми или иными "фактами" русской действительности. Внеметафизическое различие между "внутренним" и "внешним" в славянофильском учении делает возможной необычайную свободу выбора человеком жизненной позиции, благодаря заведомому приятию всех возможностей, даруемых жизнью. Это свобода не интеллектуального расчета, но ликующей радости творческого поновления. Неудивительно, что в истории мы наблюдаем великое разнообразие характеров и личностных типов, воспитанных славянофильской мыслью. Как ни странно, славянофильская традиция делает возможной человеческую свободу в нелиберальном контексте действия Воли, т.е. сознательной устремленности к полноте своего бытийствования. Но это всегда невидная, всегда ДРУГАЯ свобода:

Иная, лучшая потребна мне свобода...

---

[30] Во Фронции ученик Э Дюркгеймо М.Мосс дал толчок изучению "прямой" и интимной социольной коммуникоции через "преступоние" (tronsgression). Можно укозоть в этой связи но теорию жертвоприношения и эротизмо Ж.Ботойя, роботы Ж.Дювино о роли проздников в культуре, концепцию "смеховой культуры" М.Бохтино и др Со своей стороны омериконский социолог В.Тернер проводил розличие между структурированным обществом и ток нозываемым communitos, т.е. недифференцированной общностью людей, создовоемой розного родо "ритуолами преступония" См.: Turner V. The Rituol Process Chicogo, 1967

В мире, где быть человечным означает охранять неизмеримую символическую глубину в человеке, такая свобода есть драгоценнейшее человеческое приобретение.

Как же нам быть с "фактором традиции"? Мы должны принять его, и притом по крайней мере в трех отношениях. Во-первых, мы должны иметь мужество положиться на действие Воли, не имея для того никаких "объективных показателей". Во-вторых, мы должны уметь жить внутренним, отворачиваясь от мира публичности. В-третьих, мы должны принимать разделение между внешним обществом и "внутренним кругом" соборности.

Современная цивилизация сама подталкивает нас к этому выбору. Но нужна еще решимость его сделать.

"Евразийское пространство" России есть тот мир, в котором и предпосылки и самое существо вышеназванного выбора проступают с особенной очевидностью. В России и благодаря России как нигде более наглядно проступает самобытная природа традиции, культуры и цивилизации; различия между этими важнейшими измерениями человеческой практики не затушеваны здесь никакими идеологическими системами. Не менее явственно ощущается в России и различие между социальностью внутренней и внешней, между "кругом посвященных" и толпой профанов, пусть даже различие это долго представало в искаженном виде противостояния "интеллигенции" и "народа". Проблема в том, что мы еще не способны даже вообразить цивилизацию, которая типизировала бы сам разрыв между традицией и идеологией и тем самым как бы устранила сама себя. Во всяком случае, это будет внезрелищная цивилизация – цивилизация сообществ, научившихся жить внутренним опытом и по этой самой причине отпустивших на волю все образопорождающие силы души: свои страхи и мечты, самые смутные воспоминания и самые темные фантазии.

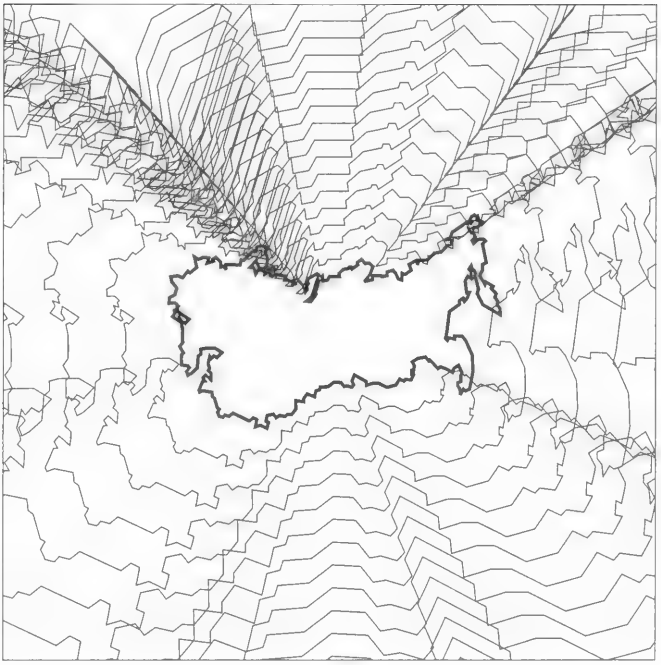
Это будет цивилизация, которая впервые в истории не подавит, не исказит инстинкт, но ПРОЯСНИТ его.

Главная задача русских людей в ближайшем будущем будет состоять в том, чтобы научиться жить в неоднородном и, более того, иерархизированном обществе, где все внешнее будет служить лишь защитой и опорой внутреннего, где дерзания духа не будут подавлять чувство причастности к телу Одного Человека. В конце концов только свобода от внешнего даст нам свободу жить во внешнем мире. В России не нужно ничего менять. Нужно только помочь русскому сердцу осознать свою ТАЙНУЮ СВОБОДУ... Русская "косность" должна когда-нибудь сойтись с русской "удалью".

СССР: ДЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТА

(К 77-летию советского дискурса)

С. МЕДВЕДЕВ



В настоящей работе предпринимается попытка семиотической интерпретации феномена СССР и постсоветской действительности. СССР рассматривается как знаковая система, основанная на свободной игре знаков и символов. В качестве методологии использованы постструктуралистские парадигмы, в частности деконструкция Дерриды и теория симуляции Бодрийара. Для детей старшего школьного возраста.

© Медведев С.А., 1995

С. МЕДВЕДЕВ

Вступление

Немногим известно, что в 1925 г. при Совете Народных Комиссаров была создана Чрезвычайная комиссия по картографии увеличенного масштаба (ЧЕКОКУМ) под руководством тогдашнего зампреда РВС И.С.Уншлихта. В ее задачу входила подготовка к десятилетию Октября юбилейного издания карты СССР. Первоначально предполагалось использовать одноверстку царского генштаба, но в ходе работы картографы, исполненные революционного энтузиазма, решили взять гораздо больший масштаб: первое в мире государство рабочих и крестьян заслуживало самой подробной в мире карты. Ввиду архисложности задачи сроки работы отодвинули.

В 1930-е в работу Комиссии, которая велась в обстановке строжайшей секретности под контролем ОГПУ/НКВД, вовлекались тысячи картографов. В 1932 г. во главе Комиссии встал С.М.Киров, которого в 1934 г. сменил Г.К.Орджоникидзе и в 1937 г. – Л.М.Каганович. Под их руководством безымянные ударники первых пятилеток, картографы-стахановцы неуклонно наращивали масштаб карты. Работа не прекращалась и в годы Великой Отечественной войны, когда Комиссия была эвакуирована в г. Камышлов на Урале. На заключительном этапе работ в 1948 – 1949 гг. были задействованы все полиграфические мощности страны. В конце 1949 г., к 70-летию И.В.Сталина, нежно-розовая карта масштаба 1:1 была готова. В ночь с 20 на 21 декабря 1949 г. силами внутренних войск карта была развернута.

Далее эта история становится путаной, туманной, расползается во множестве недомолвок, оговорок и гипотез. Борхес ("Otras inquisiciones", 1946) вслед за Джосайей Ройсом ("The World and the Individual", 1899) предполагает, что в силу природных причин, а также нерадения хранителей карта постепенно пришла в упадок, и теперь лишь в отдаленных углах державы (в частности, на Саянском хребте и в пустыне Кызылкум) можно увидеть ее дотлевающие лохмотья. Жан Бодрийар ("Simulacres et simulations", 1977), напротив, считает, что карта, изготовленная из легкого и прочного сталитекса, хорошо сохранилась, а вот страна пришла в упадок, стала разрушаться. Остается одна исполинская карта, под которой дотлевают остатки державы, подобно туше ископаемого животного. "Это реальность, – пишет он в свойственной ему изысканной манере, – а не карта, чьи следы остались там и здесь, в пустынях, которые принадлежат уже не Империи, но нам самим. Пустыня самой реальности" (Ibidem).

По Бодрийару, знак (карта) оказывается прочнее, долговечнее и в конце концов реальнее своего референта (страны). Более того, карта превращается в единственную реальность ("гиперреальность", называет он ее), в мир таинственных линий и символов, которые существуют совершенно независимо, сочетаясь и пересекаясь по собственному произволению. Эту прихотливую игру эмансипированных знаков он именует "символическим обменом".

Все было так. И пусть какие-то имена и даты неверны, пускай сама эта история об отношении карты и территории, знака и референта,

текста и жизни – лишь выдумка, она неким странным образом соотносится с нашей действительностью. Не советской только. Что-то российское в ней слышится, унылое, как песня ямщика, бесконечное, как дорога в степи. "Что вижу, то пою". Или что пою, то и вижу?

Одно в этой истории неоспоримо: Россия обречена тексту, власти знаков. Ориентация отечественной культурной традиции на слово перерастает в зачарованность словом. В России силен соблазн текста, знака, видимости. Потемкинская деревня – специфически российский текст, нереферентная знаковая система. Его разновидность – "великая русская литература", реализующая большинство общественных и политических функций, замещающая невоплотившиеся институты.

Ситуация, в общем, нисколько не изменилась и сегодня: советская (в том числе современная российская) культура живет под тотальным диктатом словесности. Так, анализируя современное отечественное кино, Михаил Ямпольский пишет о его литературоцентричности, невизуальности, стремлении к тотальной вербализации[1]. В этой связи можно говорить о доминировании в культуре особого "речевого зрения"[2], которое направлено не на предметы, а поверх и как бы сквозь них – на умозрительные сущности, обретающиеся исключительно в речи, в слове. Для этого зрения не существует телесности: своим взглядом мы не регистрируем предметы, а классифицируем их в соответствии с особой речевой организацией нашего сознания. К примеру, глядя на среднерусский пейзаж, мы не отмечаем бесстрастно – облако, озеро, силосная башня, – а сразу проскакиваем на уровень абстракций и преисполняемся щемящего чувства: "неяркие просторы" (Ахматова), "край родной, навек любимый" (Матусовский), Россия... "Широка страна моя родная" – не констатация географического факта, а политическое заявление. Когда Твардовский, едущий в поезде по Транссибу, пишет "За далью – даль", то имеет в виду не ландшафт в окне, а идеологический пейзаж: "за вехой – веха", "ветер века" и т.д.

О "вехах" разговор особый. Знаковость отечественной традиции реализуется в ряде специфических символов, среди которых верстовой (он же пограничный) столб. Символ шири и могущества Российской империи – символ яма, тракта, Владимирки, шоссе Энтузиастов, пронзившего страну от Москвы до Магадана. Вертикальная устремленность столба – знак завета, высшей санкции. (А положенный горизонтально, столб обращается в полосатый шлагбаум – символ земной власти.) Не карта и верстовые столбы следовали за созданием империи, а империя была обречена верстам, столбам и карте[3]. (Сходным образом Америка обречена была фронтиру, переселенческому фургону.)

---

[1] "...Подавление многомерной шумовой фонограммы, акустической среды фильма идет параллельно акцентировке реплик персонажей, выделению диалога в процессе постстудийной синхронизации, то есть выделению словесно-литературного слоя" (Ямпольский Мих. Кино без кина. // Искусства кино, 1988, № 6. С. 90).

[2] Рыклин Михаил. Терроралогики. Тарту–Москва, 1992. С. 17.

[3] Символика верстового столба сохранилась в советское и постсоветское время: ср. поэтику километровых столбов на БАМе, указывающих расстояние до Центрального почтамта в Москве, или недавнее водружение и освящение (!) до боли знакомого пограничного столба у Нарвы–Ивангорода, на границе с чухнай.

Российская империя была следствием и заложником своей географии – но не в геополитическом смысле. Три бремени, говорит Иван Ильин, лежали на России: бремя земли, разбегающегося пространства; бремя природы – океан суши, оторванной от вольного моря, "гладь повсюдная, безгорная"; и бремя народности – в смысле многообразия этносов, рас, религий[4]. Необъятность, гетерогенность, неподъемность этого пространства призывала не к практическому (по сути невозможному), а к символическому его освоению. Прирастание России было актом не экономическим, стратегическим или метафизическим, а пространственно-символическим, знаковым.

В этом контексте в семиотике Российской империи уже намечен кризис репрезентации. Какой-то привкус картона остается от потемкинских фасадов (и лестниц), словно от декораций "Приглашения на казнь". Насколько репрезентативны такие знаки, как "Россия" и "империя"?[5] Представляют ли они сколь-либо ощутимую политическую, хозяйственную, этническую целостность – или скорее симулируют оную, по сути являясь лишь функциями других знаков, словами, которые надо было написать на пустом пространстве карты? "Российская империя", "государство российское" – а была ли Россия империей, был ли этот невменяемый пространственно-семантический конгломерат "российским"? Названия проговариваются автоматически: великий-могучий-русский-язык, единый-могучий-советский-союз, и в результате подобной инкантации слова становятся взаимодополняющими: российская значит империя, государство значит российское, советское значит шампанское.

Иными словами, для семиотического пространства России была изначально свойственна нереферентная знаковость, принцип символического обмена ("православие–самодержавие–народность"), принцип симуляции. Соответственно создавались предпосылки для формирования особого языкового состояния общества, основанного не на рациональной референциальности, но на все более проникающей роли символов и кодов. Сопротивляемость культурного организма симуляции была ничтожной. Всякий более или менее связный дискурс (тем более претендующий на целостность) имел шансы на успех – и на власть, что вполне подтверждает история идейных течений в России конца XIX – начала XX вв.

---

[4] Ильин И.А. О России. Три речи, 1926–1933. Сафия, 1934. С. 12–13.

[5] Принцип репрезентации подразумевает, что знак эквивалентен реальности, беспрепятственно обменивается на реальность: свободно конвертируемый знак. На этом, в частности, основана классическая теория абазначения Соссюра: неразрывность означающего и означаемого, неотделимых друг от друга как две стороны бумажного листа. (См.: Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 145.) Соссюр также выделяет функциональный и структурный аспекты языка: подобно деньгам, каждый знак обладает потребительной стоимастью (т.е. обменивается на некаего реального референта) и меновай стаимастью (т.е. обменивается на другие знаки). Постструктуралисты же аннулируют патребительную стоимасть знака, его репрезентативность, референтность, соотнесенность с реальностью – и выделяют талька его меновую стоимость. Знак освабождается для целей символическага абмена, симуляции, структурной и камбинаторной игры.

20-е: деконструкция реальности

Ибо язык – это власть. Если точнее, то власть записана в языке, хотя это может быть и не так очевидно. "Власть, заключенная в языке, незаметна, ибо от нас ускользает то обстоятельство, что всякий язык классифицирует, а классификация – это тирания"[6]. При наличии же политической воли язык становится дискурсом власти.

Эта проблема была исследована Роланом Бартом на примере политической роли языка в западном обществе. Так, в конце XVII в. некие абстрактные нормы языка (из сферы судопроизводства, религиозного и светского красноречия, придворного этикета), далеко не являющиеся общеупотребительными, авторитарно объявляются всеобщим достоянием. Это был глубоко политический акт. В пространстве языка как риторически законченной системы возникает фигура носителя истины правильной речи, которая становится политической истиной. "Политический авторитаризм, догматическая власть Разума и единство классического языка – вот три проявления одной и той же исторической силы"[7]. Локальный язык становится средством политического доминирования, дискурсом власти.

Нечто подобное происходит в революционной России. Политическая роль языка многократно возрастает, порождая новую догматику речи. С семиотической точки зрения революция в России была не чем иным, как вбросом (или навязыванием) некоего эзотерического, самодостаточного языка в аморфное, плохо структурированное семиотическое пространство. (Добавим – уже отчасти подготовленное к симуляции, размеченное верстовыми столбами незначащих знаков; дискурс власти приходит на готовое.) Так закладываются основы господства советского дискурса.

Утверждение дискурса власти (советского новояза), осуществляющееся в послереволюционное десятилетие, зарегистрировано художественными текстами того времени. В них происходит мучительная смена языка, поиск новых магических формул-знаков, позволяющих приобщиться власти. Слова на глазах теряют привычное значение, становятся метками социальной (т.е., в сущности, властной) принадлежности. Герои Ремизова ("Взвихренная Русь"), Артема Веселого, Зощенко, Андрея Платонова, Бабеля, Пильняка не столько называют вещи, сколько пытаются определить свой статус по отношению к ним – и к власти. В платоновском "Чевенгуре" председатель ревкома Чепурный обладает лишь смутным, безъязыким "революционным чутьем", а его секретарь Прокофий Дванов "умеет формулировать", и это умение дает ему – единственному – рычаги власти.

Утрата знаками репрезентативной функции во имя властных целей также видна из повального увлечения аббревиатурами. Это не игра, а сознательное стремление спрятать ослиные уши реальности под гро-

---

[6] Barthes R. Leçon: Leçon inaugurale de la chaire de la semiologie litteraire au College de France prononcée le 7 janvier 1977. P., 1978. P. 12.
[7] Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983. С. 335.

моздкостью, непонятностью и даже нарочитой неблагозвучностью (ЦеКУБУ, ВУФКУ, ВХУТЕИН) аббревиатур. Чем непонятнее, тем ближе к власти. Знание аббревиации – признак "грамотности" вообще (а в России уважают грамотных) и политической грамотности в частности.

Заметим попутно, что судьба нереферентной аббревиатуры постигла и само название СССР. К одуряющей силе аббревиации добавилась сила аллитерации, мистически-троекратного "С". В результате механического повторения никто уже не думает, что каждое из этих "С" означает: осуществляется символический обмен даже не между "союзом", "советом" и "социализмом", а между этими "С", окончательно утратившими всякую репрезентативность[8].

Победоносное шествие советской власти по России осуществлялось прежде всего в языке, в советском новоязе. Для нерусскоговорящих народов (в т.ч. в Восточной Европе в 1940-х) роль этого новояза стал играть русский язык вообще. Из средства коммуникации он превратился в политический инструмент. Знание русского – статусная метка и пропуск в систему; его потребительная стоимость (изучить русский, чтобы прочесть Толстого в оригинале) уступает место меновой стоимости (язык обменивается на статус, другой абстрактный внутрисистемный знак).

Утверждение советского дискурса охватывает все речевые пласты, включая неписьменные. Речь идет о феномене мата, приобретении им нового статуса в советское время. В русской традиции матерная лексика употребляется по преимуществу не в прямом, номинативном своем смысле, а в метафорических конструкциях (например, "меня вчера на парткоме выебли") или в эмотивной роли междометий и усилительных частиц. Иными словами, референциальность ее ослаблена, мат стремится к незначащим знакам[9]. В этом нельзя не усмотреть сходство с незначащими знаками советского дискурса. Символический обмен идеологического дискурса отражается в символическом обмене дискурса матерного (к примеру, бессмысленность "трехэтажного мата" напоминает идеологическое жонглирование официальных речей). Можно говорить о функциональном статусе мата как принципиально неписьменного, нецензурного практического языка советской власти[10]. Более того, в советское время в определенных ситуациях мат становится пропуском в систему наряду с владением идеологическими клише. (Скажем, продвижение наверх в комсомольской иерархии требует умения пить и владения матом.) Мат – хороший тон в партийных, комсомольских, особенно армейских кругах, признак свойскости и народности. В этом смысле он инкорпорирован в дискурс власти.

---

[8] О безличности и взаимозаменяемости этих "С" свидетельствует и такой опыт, поставленный пишущим эти строки в середине 80-х: в ответ на просьбу расшифровать сокращение ЧССР абсолютное большинство собеседников отвечали "Чехословацкая Советская Социалистическая Республика".

[9] Ср. анекдот, в котором американцы, изучающие русскую речь, ищут, куда поставить в предложении "неопределенный артикль "бля".

[10] См. рецензию С. Зенкина на цитируемую книгу М. Рыклина в "Новом литературном обозрении". М., 1994. № 7. С. 342.

Итак, возникновение текста СССР происходит как подавление знаками реальности (которая оказывается весьма податливой), и вот уже фиксируются первые случаи чистого символического обмена, "короткого замыкания" в рамках нового текста. От гениальной ленинской тавтологии "всесильно, потому что верно" и ученического знакового уравнения "коммунизм = советы + электричество" рукой подать до классического символического обмена у Маяковского: "Мы говорим Ленин, подразумеваем – партия, мы говорим партия, подразумеваем – Ленин". Подразумевание становится важнейшим из искусств, возводится в государственную добродетель, при помощи которой сфера сакрального текста неизмеримо расширяется, а область профанного (реального) изгоняется за пределы собственно бытия.

Власть, по сути, осуществляет классическую деконструкцию, описанную Жаком Деррида. Напомним, что сам термин был введен Деррида в попытке перевести на французский язык Destruktion Хайдеггера и Abbau Фрейда. По смыслу это понятие близко к гуссерлевскому *эпохе*, феноменологической редукции, процедуре "заключения в скобки" эмпирических связей и всего аппарата философии: субъекта, личности, структуры, наблюдающего устройства – т.е. того, что претендовало предшествовать языку как дискурсу. Развертывание самодостаточного дискурса власти в СССР, тотальное расширение сферы символического неизбежно "заключало в скобки" коды профанного, вело к их маргинализации. В результате деконструкции из жизни изгонялось все внешнее по отношению к тексту, все недискурсивные предпосылки языка (термин Делеза и Гваттари)[11]. В ретроспективе советская власть могла бы начертать на своих знаменах максиму Деррида: "Нет ничего вне текста".

Ибо текстом стало – все. СССР как форма общественной, государственной, хозяйственной, культурной организации превращается в пространство сплошной текстуальности. В этом контексте можно говорить о своеобразном семиотическом детерминизме. Не мы выросли из каких-то правильных текстов, а эти тексты проросли нами, замечает Михаил Рыклин[12].

Реальность, таким образом, истончается, ветшает. Появляющиеся в ней прорехи и разрывы латаются речью, коллективным сцеплением высказываний[13]. Коллективизация речи происходит в низовой русской культуре значительно раньше коллективизации сельского хозяйства[14]. Ближайшее социальное окружение полностью определяет структуру высказывания *изнутри*; коллективизированное слово не знает одиночества, оно ориентировано на собеседника, контекстуально, экспроприировано у говорящего. Показательно, что проблемой коллективного субъекта речи в 20-е годы начинает заниматься "круг Бахтина". Особое

[11] Deleuze G. et Guattari F. Capitalisme et schizophrènie. L'Anti-Oedipe. P., 1980. P. 98.
[12] Рыклин. Указ. соч. С. 59.
[13] Высказываний, а не предложений, речевых, а не лингвистических актов, согласно оппозиции Бахтина.
[14] Рыклин. Указ. соч. С. 200.

внимание обращается на коллективное сцепление высказываний[15], выдвигается предположение, что сознание обосновывает мир скорее по видимости, на самом деле являясь функцией коллективного тела общения. Цепи высказываний типа "я сознаю потому, что сознает другой, сознает третий, сознает четвертый" или "я говорю потому, что говорит другой, говорит третий и т.д." могут быть продолжены до бесконечности, не внося в ставший гиперреальным мир фундирующего основания. Самосознанием, рефлексией, речью при этом обладает только бесконечно расширяющееся тело общения[16]. При этом действительность растворяется в формах общения, в экспрессивном сцеплении речевых актов.

Так в речи послереволюционного десятилетия, в советском дискурсе зарождается новая, коллективная субъектность, новая социальность: коллективное тело. (Она достигнет своего акме в эпоху зрелого сталинизма.) В традиционном понимании подобная коллективная телесность может быть названа бессубъектностью (ибо в конечном счете коллективный, деиндивидуализированный субъект – оксюморон), к которой восходят и такие позднейшие феномены, как бессубъектность и нерефлексивность позднесоветского ("перестройка") и постсоветского периодов.

30 – 50-е: упразднение реальности

Формирование коллективной телесности на рубеже 20-х и 30-х знаменует перелом в семиотической истории СССР. Если деконструкция еще предполагает наличие реальности, лишь вынося ее за скобки (т.е. реальность нежелательна, но допускается, подразумевается), то отныне реальность просто-напросто отменяется, сметается волной речи, советского дискурса[17]. Подобная смена знаковых парадигм отмечена переходом от "красного террора" и террора 20-х к "большому террору" 30-х. Послеоктябрьский террор (не в узко-чекистском, прикладном смысле, а как дискурс насилия, дискурс вообще) был частично референтным, опирался на принципы и полагал себе некие пределы. Однако на рубеже 30-х годов этот террор постигла катастрофа естественного, космического террора: на сей раз без принципа, без субъекта, без обоснования[18]. Отныне террору не нужны объяснения, он возникает сам собой, из советского дискурса, в процессе символического обмена.

Анекдот: разговор охранника с заключенным в лагере. На вопрос о том, за что он получил срок, заключенный отвечает: "Ни за что". – "Врешь, сволочь, – говорит охранник. – Ни за что у нас 10 лет дают, а у тебя 15". В этом "ни за что" – обоюдное признание реальности несуществующей: не только реальности преступления, но и реальности во-

[15] См.: Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Л., 1929. С. 20–21.
[16] Рыклин. Указ. соч. С. 22.
[17] Говоря о "советском дискурсе", мы понимаем дискурс скорее в постструктуралистском смысле, как "сцепление структур значения, обладающих собственными правилами комбинации и трансформации" (Coquet J.-C. Semiotique litteraire. P., 1978. P. 27–28). Более традиционная интерпретация дискурса как "речи, погруженной в жизнь", вряд ли применима к СССР, где речь интериоризует в себе жизнь, где оппозиции речи и жизни просто не существует, и "советский дискурс" превращается в плеоназм: "советское значит лучшее", советский значит дискурс.
[18] Рыклин. С. 204–205.

обще. Возьмем другую жанровую сценку: допрос на Лубянке. Роли следователя и обвиняемого, в сущности, идентичны: один пишет, другой подписывает – оба они обмениваются незначащими символами, и в сфере этой чистой, ничем не замутненной знаковости рождаются шахтинский, ленинградский процессы, Промпартия, "тоннель от Бомбея до Лондона" и пр.

Выходя из области прикладного террора (в смысле "необоснованных репрессий", как будто есть обоснованные), мы наблюдаем те же модели, репродуцируемые по сей день, в прочих эпизодах советской жизни. Вот осмотр больного у врача. В советском дискурсе "лечить" часто лишь во вторую очередь значит соприкасаться с телом больного, а в первую очередь – вести документацию, иметь правильную отчетность и т.п. Акт осмотра больного возникает в этой зоне отчетности, а не наоборот: зачастую болезни существуют, но на бумаге не фиксируются, так как в соответствии с местными нормами медицинской рациональности считаются несуществующими[19]. Здесь осуществляется тот самый террор, что и у следователя (и следователь, и врач пишут): террор знаков, террор текста.

То же у парикмахера (он стрижет клиента, исходя не из представлений о моде или функциональности, а из нормативных представлений о социальной приличности, отмечает волосы знаками статуса и социальности, т.е. стрижка является следствием знаковой деятельности), у портного или при покупке готового платья. Мандельштамовский "человек эпохи Москвошвея" – это человек без свойств, человек-знак, человек, помеченный подобно мушке-дрозофиле в стеклянном ящике. Знаки позволяют замкнуть народ на себя самое, "на массу" – или, что то же самое, удержать народ в рамках нормативных представлений о народе, "заточить его в речь"[20].

Подобное "заключение в речь" означает, что народ (масса, коллективное тело) сам становится главным предметом репрезентации. Советский террор, как и советское искусство, апеллирует к народу, к коллективному телу, т.е. к невозможному, несуществующему референту, ибо масса является абстрактным понятием, не поддающимся репрезентации. В своих символах и образах советские террор и искусство соотносятся не с индивидами, даже не с их скоплениями, а опять-таки со знаками, с нулевой степенью значения. Таковы, к примеру, скульптуры и панно на ВДНХ и станциях московского метро, отображающие мыслимую (в сущности, немыслимую) массу, гипотетические тела.

Одно из самых ликующих, нереальных изображений – мозаичное панно, живописующее народное гулянье, на станции метро Киевская-кольцевая. Здесь и Ленин, и Богдан Хмельницкий, преображенные лица разных возрастов, народные костюмы, музыкальные инструменты, цветы, плоды. Эффект ликования достигается на этом панно совершенной деперсонализацией тел, вознесшихся над принципом реальности, преодолевших его. Таковы и лица советских людей на фотографиях

[19] Там же. С. 60.
[20] Там же. С. 18.

30 – 40-х годов, отретушированные так, что кажутся совершенно гладкими, как бы преобразованными бесконечным чувством, которое должно быть похоронено в них[21]. Живые вроде бы люди, они неотличимы от картонных героев плакатов по гражданской обороне и технике безопасности. Эти лица смотрят на нас с Досок почета, это те самые лица, что видит в вагоне электрички герой поэмы "Москва–Петушки" Венедикта Ерофеева:

> Публика посмотрела на меня почти безучастно, круглыми и как будто ничем не занятыми глазами... Мне это нравится. Мне нравится, что у народа моей страны глаза такие пустые и выпуклые. <...> Они постоянно навыкате, но – никакого напряжения в них. Полное отсутствие всякого смысла – но зато какая мощь! (Какая духовная мощь!) Эти глаза не продадут. Ничего не продадут и ничего не купят. Что бы ни случилось с моей страной, во дни сомнений, во дни тягостных раздумий, в годину любых испытаний и бедствий, – эти глаза не сморгнут. Им все божья роса...[22]

Проблема деперсонализованных лиц, бессубъектного коллективного тела, соотносящегося лишь с самим собой, обменивающегося значением внутри самого себя, была позже переосмыслена в "Фундаментальном лексиконе" Г.Брускина, уже ставшем классикой соц-арта[23].

Приведенные выше примеры – попытки отобразить (или осмыслить) коллективное тело. Но масса (тем более номадическая масса типа "советский народ") принципиально несводима к визуальному образу, который является ее стазисом, не может быть запечатлена фотозрением. Коллективное тело творится и существует исключительно в речи, в коллективном сцеплении высказываний, воспроизводится в речевых актах, которые служат ячейками, кодами, матрицами, и соответственно может быть охарактеризовано прежде всего через речь. Какова эта новая речь, сложившаяся в 30 – 50-е годы?

Во-первых, это *речь принципиально безавторская*, что запечатлено в сакраментально-безличном "есть мнение". Это не "смерть автора", о которой говорит Барт в связи с бальзаковскими текстами, смерть от перенапряжения в письме[24]. Здесь другое: растворение автора в тотальном тексте, которым стала коллективная социальность, отмена самой концепции авторства: в тексте записана невозможность индивидуального автора родиться. Перед нами не палимпсест, а пустыня (пустыня самой реальности, возвращаясь к метафоре Борхеса–Бодрийара), не стирание имени автора с пергамента, а сплошная текстуальность до текста, до произведения, до безавторства и до авторства одновременно. "Текстуальность в рамках коллективной идентичности не знает как соблазна субъекта, так и соблазна его стирания".[25] (Следствием этой тотальной внеавторской речи стал специфический безавторский канон в

[21] Там же, С. 42, 85.
[22] Ерофеев Венедикт. Москва–Петушки и пр. М., Прометей, 1989. С.26–27.
[23] Ср. также "Доску почета" А.Петрова.
[24] Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.
[25] Рыклин. Указ. соч. С. 78.

советской литературе и искусстве, преждевременно и решительно заявленный Маяковским[26]: согласно этому канону, писатель (художник, композитор) не творит текст (ибо авторское право давно и безоговорочно присвоено коллективной телесностью), а ищет социального оправдания уже случившемуся тексту; писательство сводится к искусству стенографии. Для того же Маяковского поэт – лишь "подмастерье" у "народа-языкотворца".

Во-вторых, это *речь принудительная*. Именно в данный период в советской речевой практике проступает то, что Барт назвал "фашистской природой языка": язык "не является ни реакционным, ни прогрессивным, он является, попросту говоря, фашистским, ибо фашизм состоит не в том, чтобы мешать говорить, а в том, чтобы говорить заставлять"[27]. Авторитарный дискурс власти отражен в насильственных речевых актах. Одной из высших речевых практик становится донос: концентрированный речевой акт, вырастающий до символа, ритуального жеста. В эстетике доноса мы видим триумф речевого "фашизма", бессубъектности и особой советской рефлексии (по сути, антирефлексии). Даже подписанный, донос остается анонимным – его пишет не конкретное лицо, а коллективное тело. То же и с анонимкой: не в том дело, что аноним боится разоблачения, а в том, что он не может вычленить свою индивидуальность в несущем его речевом потоке, одной из форм которого является донос.

И наконец, кульминация бессубъектной, "фашистской" речи – самодонос, в котором актант экстатически приносит себя в жертву коллективной телесности, тексту. Ритуальная жертва наподобие тех, что практикуются в первобытных обществах и сектах.

Отсутствие индивидуального авторства и принудительность высказывания неизбежно приводят к тотальному авторству, "творческой функции" коллективного тела, к ситуации "народа-языкотворца". Текст СССР (террористический дискурс), замкнутый и эндогенный, творит из себя самого, является демиургом, действующим во имя символической эффективности (семиургия). Сталинский террор – "квазихудожественный акт", патетичный до конца: в то время как обычное искусство лишь имитирует патетику демиурга, крайняя форма насилия демиургична сама по себе[28]. Эстетика, изгнанная из СССР через дверь (по большому счету искусство в СССР невозможно, упразднено как внедискурсивная форма), возвращается через окно в виде подавляющей, тотальной художественности.

Сплошь эстетичный (если понимать эстетику не как каллистику, науку о прекрасном, а шире) текст СССР можно интерпретировать с помощью концепции тотального речевого авторства Бахтина, полагавшего, что всякий говорящий есть творец, и фактически стиравшего гра-

[26] Возможно, стремление убить в себе автора и стало неосознанной причиной личной трагедии поэта.
[27] Barthes R. Leçon, P. 14.
[28] Рыклин. С. 17.

ницу между текстом и речью, эстетическим и неэстетическим[29]. С другой стороны, текст СССР интерпретируется в терминах формализма того периода, теорий ОПОЯЗа: форма СССР становится его единственным содержанием, СССР превращается в пространство чистой формы. Нет ничего вне текста – и вне художественного акта, в знаковом пространстве СССР все акты принципиально эстетичны. Перефразируя Флоренского, советское действо – это синтез искусств.

В самом деле, уместно сравнение развитого советского дискурса 30 – 50-х гг. с непрекращающейся литургией. Текст имеет постоянно поддерживаемое литургическое звучание, народ в нем как бы постоянно правит мессу своей благостности, праведности и непогрешимости[30]. В этой сакральной атмосфере, где хлеб и вода пресуществляются в плоть и кровь, знаки становятся окончательными ценностями, существующими лишь в связи с их богослужебной функцией.

Подобная тоталитарная литургия на советском новоязе в каком-то смысле наследует православной традиции богослужения на церковнославянском, языке церковного дискурса власти. В отличие от латыни, которая стала языком церкви, уже будучи языком культуры, церковнославянский возникает и функционирует исключительно как язык литургии[31]. Коммуникация на церковнославянском практически невозможна (утеря знаком коммуникативных свойств – один из первых признаков симуляции), это язык истины и Откровения, язык власти[32]. В тотальной советской литургии также употребляется специфический богослужебный язык, малопригодный для нужд коммуникации (тотальное общение не есть коммуникация), язык не референтных знаков, но кодов наподобие сигналов светофора, язык истины, не признающей интерпретаций.

Фетишизация формы, тотальная эстетизация реальности становится определяющей чертой советского бытия, унаследованной от СССР современной Россией. "Сталинская литургия" – предшественница "тотальной ВДНХ" эпохи развитого социализма и современного российского "общества спектакля" (см. ниже).

Сплошная текстуальность (эстетичность, литургичность) как экстатическая форма социальности означает, что вне речи, вне коллективного тела нет ничего. Реальность, первоначально лишь вытесненная, "заключенная в скобки" (*эпохе*), в 30 – 50-е была авторитарно упразднена. Триумф коллективной телесности означал появление самодостаточного народа, самодостаточного террора, самодостаточного текста.

---

[29] Ср. также идеи Эжена Коссерю о том, что именно поэтический язык (а советский дискурс принципиально поэтичен) является нормативным.

[30] Рыклин. Указ. соч. С. 34–35.

[31] Фришман А. Двуязычие и бинарность культуры // Независимая газета, 29 сентября 1994, С. 5.

[32] В работе "Раскол и культурный конфликт" Борис Успенский показывает, что в культуре двуязычия Древней Руси церковнославянский язык воспринимался как средство выражения богооткровенной истины, т.е. как средство фиксации и выражения Откровения, но отнюдь не как средство коммуникации. Согласно Успенскому, в теологической теории языка, получившей распространение на Руси, церковнославянский понимался как система символического представления православного вероисповедания (т.е. на самом деле как икона православия), а не как одна из возможных систем передачи информации.

Эти годы стали периодом утверждения полностью "речевого" канона социализма, когда реальный социализм обернулся радикальным имманентизмом[33]. Утопия (согласно одной из этимологических версий, слово произведено не от u topos, а от eu topos, благословенное место) превращается в атопию: можно говорить о принципиальной атопичности текста СССР.

60 – 80-е: симуляция реальности

Уничтожение реальности знаками состоялось, и свидетельствует об этом не столько сама эпоха большого террора, сколько последующие поколения: неустойчивые, шаткие, "прозрачные" (в набоковском смысле). В конце 50-х, когда была предпринята первая робкая попытка перевести идеологический дискурс на язык здравого смысла, осуществить периферийную нормализаторскую стратегию, стало вдруг очевидно, что реальности как таковой не существует. Зажегся слабый свет, и человек увидел, что он один в пустом, бесконечном объеме, в пространстве симуляции. (Лучше погасить свет.) Так в конце 50-х происходит смена симуляционных парадигм: от *знаков, симулирующих что-либо* (уже с начала 50-х их явно недостаточно для легитимации: ср. провалившееся "дело врачей"), к *знакам, скрывающим, что ничего нет.* Из знака, насильственно упраздняющего реальность, СССР превратился в знак, стыдливо прикрывающий отсутствие реальности. 60 – 80-е – эпоха классической симуляции[34].

Бодрийар (как всегда, падкий на красоту слога) называет такую смену парадигм переходом от "теологии истины и тайны" к "симуляции, в которой больше нет бога"[35]. Действительно, на конец 50-х приходится смерть советского бога: смерть бога в смысле десакрализации дискурса власти, десакрализации текста СССР. До его секуляризации еще далеко, сферы сакрального и профанного по-прежнему разведены, и секулярные коды остаются за пределами текста, однако практическим результатом стало исчезновение знаков-индульгенций, знаков-гарантий, знаков-опор. Знаковый террор продолжается (это принципиальная характеристика советского дискурса, имеющая лишь косвенное отношение к государственной политике террора), но из тотального он становится релятивным. Здесь еще одно сходство советского дискурса с судьбой исторических церквей: со смертью бога возникает религия-симулякр.

Идея формы в эпоху развитой симуляции эволюционирует в сторону этикета; эстетика и этика растворяются в искусстве тотального этикета. Евреи и китайцы разработали жесткие правила на все случаи

---

[33] Рыклин. Указ. соч. С. 16, 66.

[34] Подчеркнем особо: симуляция имеет мало общего с ложью, обманом, подлогом, "двойным стандартом" и прочими нравственными изъянами развитого социализма, отмечавшимися критиками советской системы. В отношении симуляции этические критерии неприменимы вообще. Можно было бы сказать, что "общечеловеческая мораль" является внедискурсивной, внешней по отношению к советскому тексту. Но в то же время существовала некая релятивная советская этика. Текстуальная этика. Так что справедливее следующее: в советском дискурсе этика является функцией особой тоталитарной эстетики; все текстуальное – нравственно.

[35] Baudrillard Jean, Simulacra and Simulations. // Jean Baudrillard, Selected Writings. Stanford, 1988. P. 170.

жизни; в Мишне мы читаем, что в субботу после наступления сумерек портной не должен выходить на улицу с иглой; в Книге обрядов говорится, что гость первый бокал должен пить с серьезным видом, а второй – с почтительным и счастливым. Подобная кодификация слова и жеста возобладала и в тексте СССР, который превратился в пространство тотального знакового этикета (в этой связи можно говорить о стилистике советского текста, понятой как нужное слово в нужном месте).

В этой новой стилистике к императиву принудительного высказывания добавляется фигура умолчания. Эллипсис используется не в своей основной функции динамизации и компрессии речи, но по преимуществу для сокрытия смысла, устранения референциальности[36]. При отсутствии информации (руководящих указаний) человек действует, подобно компьютеру, "по умолчанию" (on default), т.е. согласно программе (этикету). Проблема симуляции, умолчания, речевого зрения вполне описывается моделью "новое платье короля" из сказки Андерсена.

Ключевым словом эпохи становится "нормально": слово-символ, синоним советскости. На вопрос, как дела, советский человек отвечает "нормально"; степень симулятивности этого ответа гораздо выше, чем, скажем, в речевой практике Запада, где в подобной ситуации отвечают "хорошо". В обоих случаях собеседники обмениваются незначащими знаками, но "хорошо" лишь искажает реальность, тогда как "нормально" уничтожает сам принцип реальности. Сверх того, "нормальный" – общеупотребительный эпитет (нормальная квартира, нормальная работа, нормальная баба, нормальный прикол), за которым стоит минимальная информативность, почти нулевая степень значения[37]. "Нормально" – знак-симулякр, прикрывающий отсутствие реальности; "нормально" равносильно молчанию[38].

По логике советского дискурса умолчание о реальности сочетается с экспонированием гиперреальности (или даже компенсируется таковым). 60 – 80-е – это "эпоха юбилеев", время экспонирования. Храм превращается в музей; вещи, бывшие иконами и принадлежностями богослужения в тотальной советской литургии, в процессе десакрализации превращаются в экспонаты на тотальной выставке. Симуляция осуществляется как экспонирование несуществующей реальности, советское пространство от Москвы до самых до окраин предстает как сплошная ВДНХ, действующий макет реальности. Или – ВДНХ реальнее, чем окружающая ее страна; люди идут на выставку за глотком реальности и возвращаются обратно в свое фантомное бытие.

К примеру, в павильоне "Птицеводство" на ВДНХ были выставлены макеты ферм, помещенных в буколический пейзаж, с подписями типа "Проект птицефабрики №6 Холмогорского района Костромской области". Там же красовалась гипотетическая продукция птицефабрики:

---

[36] Бодрийар намеренно сводит elleipsis (опущение) знака к ekleipsis (затмение) смысла.

[37] Ср. книгу "Норма" Владимира Сорокина, где во второй части жизнь советского человека описана как последовательность из нескольких сотен существительных с эпитетом "нормальный": от "нормальных родов" до "нормальной смерти". (Владимир Сорокин. Норма. М., Obscuri Viri, 1994. С. 76–98).

[38] В Чехословакии после 68-го г. это слово было использовано уже в качестве официального идеологического символа: гусаковский режим проводил т.н. "политику нормализации".

пирамиды консервных банок с этикетками вроде "Петух в вине" или "Мусс из утиной печенки". Никто никогда не видел этих деликатесов на прилавках, под прилавками и даже в заказах; это "чистые эйдосы пищи", потребляемые через слово[39]. То же справедливо в отношении знаменитой "микояновской" "Книги о вкусной и здоровой пище", питавшей образом и словом два поколения советских людей, или мифов о московском и ленинградском Елисеевских гастрономах, в которых "при Сталине все было". Но самый, пожалуй, универсальный пример – это знак "колбаса", один из ключевых в тексте СССР. Практически несуществующая для большей части населения, колбаса становится важной ценностью в советском символическом обмене[40], сохраняющей свое значение и по сей день (ср. ностальгию по "колбасе за 2.20" в дискурсе оппозиции).

Стремление к экспонированию реальности в эпоху развитой симуляции приводит к расширению особого рода публичных пространств, таких, как кинотеатры, "киноконцертные залы" (новшество этого периода), дворцы культуры. Кремлевский дворец съездов, зал "Россия", кинотеатры "Октябрь" и "Новороссийск" в Москве – культовые сооружения эпохи. Советское пространство размечено этими центрами экспонирования; через них оно постоянно готово сфокусироваться, отобразиться, обернуться партсобранием, заседанием, митингом, лекцией, кинофильмом с непременным довеском "Новостей дня". Симуляция постсоветского периода продолжает использовать этот потенциал экспонирования: как выясняется, любой совхозный дом культуры может стать местом очередного съезда КПСС, так же как любой московский кинотеатр – ареной политических конвенций. Сама же ВДНХ (ныне ВВЦ) по-прежнему экспонирует гиперреальность, лишь поменявшую свои знаки: в выставочных павильонах разместились торговые центры, а на открытых пространствах бурлит народный вещевой рынок[41].

На выставке развитого социализма экспонируются, впрочем, не только несуществующие продукты производства, но и само утопическое производство ("птицефабрика № 6" существует только в макете). Начиная с первых пятилеток, тотальная эстетизация экономики вела к размыванию производственного процесса как такового. Понятия пятилет-

---

[39] См.: Рыклин. Указ. соч. С. 201. В этой связи можно говорить и о феномене инкантации: так от повторения слова "халва" во рту становится слаще.

[40] Ср. "Песнь о сервелате" Тимура Кибирова: "...символ // бесконечно прекрасный и столь же далекий // и единый для всех – это ты, колбаса!" (Кибиров Тимур. Сантименты. Белгород, 1994. С. 27).

[41] Заметим попутно, что принцип экспонирования затрагивает и внешние аспекты советского дискурса, к примеру внешнюю политику. Международные отношения этого периода отличаются небывалой степенью фантомности, гиперреализации. Возникают гигантские симулякры "холодной войны", первого детанта и второй разрядки, хельсинкского процесса, "общеевропейского дома", наконец. Особенно наглядна симулятивность международных отношений этого периода в концепции ядерного сдерживания. Всем вовлеченным в него сторонам в большей или меньшей степени (и чем дальше, тем больше, особенно в 70 – 80-е годы) очевидно, что атомная война нереально. Политика, однако, строится на ее допущении, т.е. на чисто знаковой предпосылке. Верхом гиперреализации стало понятие overkill, способности каждой из сторон несколько раз гарантированно уничтожить противника. Обладание подобным ядерным потенциалом абсурдно с точки зрения здравого смысла, но оправданно в терминах символического обмена. Ракеты сведены до роли нереферентных знаков, ядерное сдерживание – это война символов.

ки, государственного задания принадлежат не экономике, а скорее героическому эпосу, сопоставимы с испытаниями мифического героя. За выполнение заданий надо "бороться" (ср. "битва за урожай"); понятие "производственной драмы" из локального художественного жанра превращается в общее описание советской экономики: производство действительно становится драмой, пиесой и развивается по законам эстетики. Прикрываясь лозунгом нормативности, советская экономика, по сути, ориентировалась не на среднестатистическое, а на сверхнормативное, драматическое, героическое развитие.

Это прослеживается в традиции субботников, возникшей в 20-е годы и в 30-е развивавшейся в двух параллельных потоках: с одной стороны, стахановское движение, с другой – ГУЛаг. Обе формы организации труда далеки от экономической рациональности, труд в них прежде всего "дело чести, дело славы, дело доблести и геройства" (этот стахановский лозунг – непременный атрибут каждого ОЛПа, лагпункта)[42], и лишь побочным эффектом является собственно производство. Симуляция в таких формах, как стахановское стократное перевыполнение нормы или миллионы кубометров лагерной туфты, упраздняет экономику как внедискурсивную форму. К концу сталинского периода производство товаров окончательно подменяется производством тотального общения, т.е. самовоспроизведением коллективного тела, тотальной речи. Эффективность коллективных тел – это эффективность внутреннего сгорания, не переходящая в продукт; они внутренне интенсивны настолько, что у них просто не хватает сил быть еще и продуктивными. Сами они есть свой единственный продукт[43].

В 60 – 80-е производство речи, определенного набора означающих призвано уже не столько вытеснить реальную экономику за пределы текста, сколько скрыть ее отсутствие. Для этого создается разветвленная знаковая система: институт ударников и наставников, ветеранов труда и рабочих династий, вахт и починов; для этого планерки и летучки, соцсоревнование и трудовые эстафеты, партком и местком, ксивы ДОСААФ и Красного Креста, шефство и донорство, субботники и воскресники. Социально-речевая функция заслоняет собственно производственную сторону производства; руководители и рабочие воспроизводят весь комплекс общественных отношений и лишь в этом контексте что-то производят (но чаще не производят).

В этом смысле "советская экономика" (если таковая вообще существовала) в эпоху развитой симуляции описывается популярной в постструктурализме моделью *потлача*, символического обмена дарами у североамериканских индейцев и ряда других народов. Подобно членам племени, пытающимся превзойти друг друга подарками, чтобы продемонстрировать собственное богатство, работники и советское государство несут друг другу дары: псевдотруд в обмен на социальные псевдогарантии. Дело не в оплате, вознаграждении или эквивалентном обмене.

---

[42] Трудно удержаться от сравнения в духе раннеперестроечной публицистики с обязательным Arbeit Macht Frei на воротах гитлеровских концлагерей.
[43] Рыклин. Указ соч. С. 39, 78.

Это обмен незначащими символами: труд работника так же бессмыслен и экономически нерационален, как и государственная гарантия "права на жилье", ничем реально не подкрепленная. Труд нефункционален и необязателен, он становится предметом не экономического, но социального запроса, предметом социального выбора. Роли работников в так называемом разделении труда есть лишь статусные метки. Профессии – это знаки, которые имеют ценность лишь в рамках советского текста и символического обмена, но никак не соотносятся с производственной необходимостью. Штатное расписание, соотношение числа рабочих и ИТР продиктованы социальными (статусными), но не экономическими соображениями. "Советская экономика" воспроизводится как совокупность статусов-знаков, как ритуал: по инерции, по привычке. Процесс производства зарождается в сердцевине повторяемых символических действий. Экономические формы являются побочным результатом знаковой деятельности.

Также и "административный рынок" есть, в сущности, ритуал, разновидность потлача. Участники бюрократической игры воспроизводят свой статус, позицию, права – т.е. опять же заняты чисто знаковой деятельностью. Для выяснения, подтверждения или изменения статуса они вступают в обмен дарами: потоками товаров, ресурсов, привилегий. В этом символическом обмене соображения экономической целесообразности вторичны.

Вместе с тем масштабный индустриальный потлач, в который превратилась советская экономика в 60 – 80-е гг., существенным образом отличается от других известных видов потлача, описанных Марселем Моссом, Жоржем Батаем и др.: он нуждается в огромном количестве ресурсов, расточаемых в качестве даров. Если бы ресурсы для продолжения символического обмена были бесконечны, логика самой дорогостоящей бедности в мире могла бы окончательно выкристаллизоваться как система, для которой полураспад является нормой[44]. Однако ресурсы индустриального и административного потлача не безграничны. Характерно, что неизбежный кризис экономики символического обмена попытались разрешить на символическом же уровне. Речь идет о перестройке конца 80-х, заключительном этапе советской симуляции, попытке спасти сам принцип символического обмена путем введения в него новых (рыночных, западных и прочих инославных) означающих.

Пользуясь термином Делеза и Гваттари, перестройка была заменой распада на "нетелесную трансформацию", заменой эксплозии на имплозию, взрыва вовне на внутреннее потрясение. Перестройка была очередным знаковым маневром с целью ускользнуть от реальности; показательна ловкость, оборотистость, бойкая обмениваемость горбачевского дискурса как в стране, так и за рубежом – достаточно вспомнить анекдотические "процесс пошел", "нам подбрасывают" или излюбленную "философию" (философия хозрасчета, философия нового мышления и т.п.). Невменяемость перестроечного лексикона завораживала. Систе-

[44] Там же. С. 90.

ма пыталась избежать смерти за счет симуляции смерти. Допуская якобы смертоносные для нее знаки рынка, она и их включала в символический обмен – и тем самым гиперреализовывала, нейтрализовывала рынок. Театрализация рынка заставляла заражаться его симптомами, не болеть, но как бы постоянно заболевать им. Неизбежность реформы и мутации – если считать их неизбежными – обыгрывалась симуляцией неизбежности и за счет этого отодвигалась на неопределенное время[45]. Новоогаревский процесс и несостоявшийся союзный договор были попытками избежать распада страны за счет симуляции оного.

Подобное заражение западными и прочими чуждыми означающими было формой борьбы с ними, попыткой сохранить советский дискурс, сам текст СССР. Но оно не могло пройти бесследно. Одно дело – притвориться больным (замотать горло, лечь в постель), другое – симулировать болезнь (т.е. вызвать у себя ее симптомы). Симулянта нельзя охарактеризовать как однозначно больного или однозначно здорового. СССР периода перестройки, симулирующий собственную смерть, уже вступил в мир теней. Огромная карта цвета семги, покрывающая одну шестую часть суши, дотлевала на глазах. Гиперреальность СССР готова была разрушиться, рассеяться, раствориться, –

Девяностые: Эпоха соблазна

– хотя может ли исчезнуть гиперреальность, может ли несуществующее – прекратить существовать? "Распад СССР" – весьма условное обозначение происшедшего, ибо субъекта распада не было. Была нереферентная знаковая система, симулякр, не только искажающий реальность, но прикрывающий полное ее отсутствие. Подняв полуистлевшую карту, обнаружили, что под ней ничего нет: ни империи, ни державы, ни даже пустыни. Ничего. Иными словами, в некий момент (положим, в декабре 1991 г.), или скорее в некий период (1990 – 1991) обнаружилась симулятивность симулякра. Что последовало за этим открытием, какая реакция? Ответом было молчание. Обескураживал не столько сам факт "распада Союза", сколько общественное равнодушие по данному поводу. СССР слинял в два дня. Самое большее – в три. Даже газету "Правда" нельзя было закрыть так скоро, как закрылся СССР. Точно так же в 1917–18-м, при цепенящем общем безразличии, обнаружилась симулятивность той, прежней России[46].

В декабре 91-го СССР был столь же нереален, как до и после того. В декабре 91-го пустоту назвали пустотой, и от этого ничего не изменилось. Секрет пустоты был раскрыт, но сама эта пустота никуда не делась (может ли вообще пустота исчезнуть?), она осталась с нами. И это всеобщее знание секрета, всеобщее молчание о нем, это незримое присутствие пустоты говорят о том, что мы вступаем в особую область

[45] Там же. С. 91.

[46] "Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три. Даже "Новое время" нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Что же осталось-то? Странным образом – буквально ничего. Остался подлый народ..." (Василий Розанов. "Апокалипсис нашего времени", 1918).

симуляции, которую Бодрийар обозначает словом seduction: в запретную зону *соблазна*.

Соблазн, наверное, высшая стадия симуляции – но последняя ли? Соблазн – это секрет Полишинеля: я знаю, что ты знаешь, что я знаю; но в том и суть соблазна, чтобы секрет Полишинеля оставался секретом, тайна мадридского двора – тайной. Соблазн – это интенсивность отношения между людьми, знающими секрет, знающими, что он известен каждому, но молчащими о нем[47]; это заговор молчания.

Именно так: сговор. Вольно или невольно, хулители или почитатели СССР (но в любом случае носители единственной данной нам советской речи), мы все являемся заговорщиками. СССР сегодня – это заговор, тайна, секрет, чара, приманка, ворожба. Соблазн сильнее симуляции: никогда еще СССР не был так силен, как в наши дни. Зачарованность пустотой и отсутствием смысла сильнее, чем зачарованность знаками и мнимым смыслом:

> Притяжение пустотой стоит у истоков соблазна, никогда не могут нас соблазнить простая аккумуляция знаков или послания желания – но лишь эзотерический сговор абсорбирующихся знаков. Именно в тайне завязывается соблазн, в этом медленном или брутальном истончении смысла, основывающего взаимный сговор знаков, именно здесь скорее, чем в каком-то физическом существе или качестве желания, соблазн изобретается. Вместе с тем именно это составляет колдовство игрового правила[48].

Игра. Десятилетиями бывшая прикровенно эстетической, гиперреальность СССР стала теперь откровенно игровой. Хрестоматийный лотмановский пример: полосатый халат, наброшенный на стул, для ребенка в игре изображает тигра. Ребенок не боится халата, но и не равнодушен к нему: он побаивается. Сейчас объектом игрового отношения стали СССР и все его означающие – Союз, социализм, Ленин, равенство, советы, борьба, стачка, коммунизм, товарищ, революция, Сталин, Родина, большевик, Великая Отечественная и пр. Это не всеподавляющие знаки сталинской эпохи, не унылые симуляции брежневского времени, а всего лишь фишки в игре, бисер, в лучшем случае бумажные тигры. Гипотетические жертвы их не боятся, но побаиваются, сторонники в них не верят, но поверивают. Даже ненависть к этим знакам, знакомая многим по концу 80-х – началу 90-х, выродилась в усталое остраненное неприятие.

Это, впрочем, не значит, что игра безопасна. Игры бывают и смертельными: таковы, к примеру, дуэль или любовный поединок, головокружительная схватка, вырастающая из пустоты. Но опасность исходит не от знаков, а от самого принципа игры, от "интенсивности отношения" в эту игру вовлеченных – от соблазна, от завороженности пустотой, смертью.

---

[47] Бодрийар Жан. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература, 1994, №1. С. 63.
[48] Бодрийар Жан. Из книги "О соблазне" // Сегодня, 10 сентября 1994, С. 13.

Иными словами, *советский дискурс сохранился в постсоветскую эпоху* (в связи с чем вызывает сомнение корректность термина "постсоветский"). Для этого ему пришлось выйти на новый уровень эстетического: превратиться в игру; на новый уровень симуляции: превратиться в соблазн. Единственная семиотическая событийность 90-х – это смена симуляционных парадигм в рамках все того же советского дискурса. Если прежде СССР был тотальной литургией (30-е – 50-е), которая в ходе десакрализации превратилась в тотальную ВДНХ (60-е – 80-е), то в результате окончательной секуляризации советский дискурс обернулся театрализованным действом, тотальным спектаклем. Выставка, на которой еще можно было поверить в существование экспонируемого объекта или хотя бы в его способность отражать вневыставочную реальность (мы видим в музее паровоз и верим, что еще тысячи таких же бегают по железным дорогам), превратилась в спектакль, где никто уже не верит в реальность происходящего. Сила театра, сила игры, сила соблазна[49].

Сила симуляции. Иногда кажется, что она неодолима. На наших глазах в недрах текста СССР, в том же пространстве симуляции возникает новая знаковая система, в официальных документах называемая Россией.

Симуляция власти, власть симуляции

Нарождение новой знаковости – в России и других постсоветских образованиях – расширило ресурсы символического обмена. Новые означающие, претендующие на почвенность, органичность (нация, территория, религия, отечество, историческое наследие, историческая справедливость, освобождение личности, возвращение в цивилизацию и пр.), были столь же далеки от почвы, реальности, как и прежние, советско-интернационалистские.

В этом смысле советский дискурс сохранился за счет введения постсоветских (в основном российских) означающих. Новые знаки сохранили прежний способ гиперреализации мира. Борьба советского и российского в 1990 – 1991 гг. (война указов, конституций, Верховных Советов и пр.) была, в сущности, борьбой за выживание советского. Дискурс власти реализовался через самоотрицание: симулируя смерть, он стремился избежать своей действительной агонии, "пытался прервать порочный круг несуществования, своего deja-vu и deja-mort"[50].

Что во многом удалось. В итоге – перепроизводство знаков, символов, мифов. В сегодняшней России область нереферентной знаковости расширилась необычайно. Одновременно с чисто игровым текстом СССР существует текст Россия с высокой степенью симулятивности. По сути, эти два текста переплелись, во многих своих компонентах став взаимозаменяемыми. Они существуют в рамках все того же советского

[49] Ср.: Социолог Ги Дебор говорит об "обществе спектакля" (Debor Guy. Comments on the society of the spectacle. L., 1990).
[50] Baudrillard Jean. Simulacra and Simulations // Baudrillard Jean. Selected Writings. Stanford, 1988. P. 178.

дискурса, того же пространства симуляции; с семиотической точки зрения СССР и "постсоветская Россия" – две стороны одной медали, бинарная оппозиция, обеспечивающая существование семиотического поля.

Кризис репрезентации охватывает все сферы бытия, но распределен по семантическому пространству неравномерно. Чем более централизована идея, форма, институт, чем выше степень абстракции, тем больше ее симулятивность. В этом смысле симуляцией самого высокого порядка является политика. Политика вообще, по-видимому, одно из наиболее центростремительных, интегративных начал. Дискурс власти работает по логике расширения, подчинения: это дискурс силы.

Осуществляясь же в гиперреальном пространстве, максимальные интенции политики оборачиваются максимальной симулятивностью. Чтобы поддержать свой имидж (и просто оправдать свое название), власть вынуждена симулировать некое управляемое, просчитываемое, прогнозируемое пространство, подчиняющееся законам референциальности и каузальности. Этот симулякр назван российской политикой. Порождающая модель этой гиперреальности – Москва, фокальная точка пространства, особая знаковая система, политическая матрица. Сильнейшая концентрация и взаимодействие знаков и текстов на площади в несколько квадратных километров (в основном в пределах Садового кольца) порождает особое поле псевдособытий, призванное симулировать российскую политику. Употребляемые означающие империи, государственности, державности и пр. являются специфически московскими по происхождению и имеют меновую ценность лишь в московском символическом обмене. Московская тусовка представляет несуществующую Россию в той же мере, в какой ВДНХ представляла несуществующий СССР, Диснейленд – несуществующую Америку.

Моделирующую роль московских знаков наглядно подтверждает повесть о двух путчах. Сфабрикованные в Москве и поддающиеся интерпретации исключительно в московских терминах, они были спроецированы на весь СССР в августе 91-го, на всю Россию в октябре 93-го.

Хотя – поддаются ли они конечной интерпретации? Минуют месяцы, годы, а истина этих событий все дальше уходит от нас, растворяется в обилии комментариев – так что закрадывается сомнение: а существует ли эта истина вообще? Взять октябрьские "события" 1993 г.[51]. С определенной степенью достоверности их можно интерпретировать как: неудавшийся вооруженный мятеж оппозиции; инспирированное Ельциным действо с целью скомпрометировать и уничтожить оппозицию; очередную разборку между элитными группировками по поводу собственности; разборку между московской мафией, контролирующей индуст-

[51] Вот ведь стыдливый эвфемизм – "события". Слово многозначное, амбивалентное, поливалентное. В нем уже заложена множественность интерпретаций. Интересно, что коммунистический переворот февраля 1948-го в Чехословакии также получил каноническое название únorove události – "февральские события".

рию стройматериалов, и рядом немосковских (прежде всего чеченской) мафиозных группировок, контролирующих оружие и наркотики[52]; выяснение отношений между компонентами силовых структур – и дальше, дальше... Неленивый наблюдатель может насчитать до двух десятков версий, появившихся за прошедшие месяцы. Ни одна из них не претендует на окончательность, все они являются более или менее внятными и более или менее взаимозаменяемыми. Не может воссоздать полноты картины и совокупность интерпретаций, ибо их число принципиально открыто и зависит от позиции интерпретатора.

Еще более головокружительная алеаторика, многовариантность интерпретации характерна для политических актов февраля–марта 1994-го: амнистии для участников "октябрьских событий", роспуска комиссии по расследованию оных, договора об общественном согласии. На заданный с ленинской прямотой вопрос "кому это выгодно?" можно твердо ответить: всем. Всем участникам политической игры. Поливалентность, сочетаемость этих актов с различными политическими позициями уникальна: каждая из действующих политических сил интерпретировала их в свою пользу.

Что наводит на следующее соображение: интерпретация уже заложена, запрограммирована в событии, и даже более того – *интерпретация предшествует событию*. Вспомнить тот шухер, что подняла в верхних эшелонах российской власти пресловутая "версия номер один". Бодрийар называет это прецессией модели, вернее, всех моделей единичного события: "Первыми идут модели, и их орбитальное вращение создает магнитное поле событий. У фактов более нет собственной траектории, они возникают на пересечении моделей <...> Это позволяет производить все возможные интерпретации, даже самые противоречивые, – и все они истинны в том смысле, что их истинность взаимозаменяема"[53].

Таким образом, взаимодействие моделей-симулякров ("исполнительная власть", "представительная власть", "идеологии", "партии", "мафии", "силовые структуры", "элиты", "лобби", "группы интересов", реже "регионы") определяет формат ключевых политических событий. Российская политика возникает в процессе локального знакового обмена, на пересечении моделей-симулякров в Москве. Вся внетекстуальная событийность, не охватываемая существующими знаками, моделями и парадигмами (идеологическими, властными, партийными, административно-территориальными и пр.), полагается несуществующей, исключается из "российской политики".

Из этого можно сделать два вывода. *Первый – о невозможности полной и адекватной интерпретации* современной российской политики, ибо политика не обладает собственным содержанием. Интерпретация как рефлексия вообще не представляется возможной; речь скорее может идти об интерпретации как моделировании. (Сошлемся в качестве примера на все ту же "версию номер один".) В этом зыбком свете, в этом туманном воздухе отказывают привычные инструменты анали-

[52] Эта версия была предложена рядом газет.
[53] Baudrillard J. Op. cit. P. 174–175.

за – такие, как выявление бинарных оппозиций (левый–правый, демократия–авторитаризм, национализм–космополитизм, регионализм–сепаратизм и пр.) и связанных с ними спектральных градаций ("политический спектр") и иерархий (уровни властного подчинения, уровни территориального подчинения и включения). Отказывают и классические методы верификации гипотез. Противоречащие интерпретации являются одновременно истинными, для них характерна взаимозаменяемость и взаимодополняемость.

Вообще скорее надо говорить не об интерпретациях, а о сценариях российской политики, не об идеологии власти, а об альтернативных сценариях власти, которые реализуются попеременно или все сразу[54]. В этой ситуации позиция независимого наблюдателя невозможна, всякий интерпретатор становится сценаристом и неизбежно интегрируется в дискурс; любая рефлексия становится участием в симуляции, в знаковой игре. (Если понимать интерпретацию как опосредование, медиум, то как не вспомнить маклюэновское "medium is the message" – т.е. интерпретация и является единственным содержанием политики.)

То есть в российской политике субъект подменяется гиперреальным объектом, симулякром. Отсюда и *второй вывод*: подобно тому, как невозможен субъект интерпретации, *у власти также нет субъектности*. Невозможна позиция, с которой дискурс власти мог бы осуществляться, невозможна позиция силы. Политика складывается как игра противоречащих сценариев, люди и положения становятся функциями знаков. Это во многом объясняет головокружительные эволюции большинства политических деятелей минувшего десятилетия: от Горбачева и Ельцина до Руцкого и Константинова, трехходовки типа коммунист-демократ-державник à la Станкевич. Здесь не традиционное советское "колебался вместе с партией", тут другое: политики попадают в шестерни символического обмена, которые мнут и перемещают их слабые тела.

Власть неумолимо разрушается. Отныне ее задачей делается симуляция: во-первых, симуляция управляемого пространства власти (см. выше) и, во-вторых, производство эффектов власти, знаков собственного подобия. Это производство подчиняется закону спроса и предложения: подобно "русским по вызову" (Глеб Павловский), это власть по вызову. Государственность и державность со склада в Москве. Оплата по факту. Оптовикам скидка. Запрос на знаки власти исходит как со стороны масс, которым нужен спектакль, знаковая игра[55], так и от самих участников политического шоу. Вокруг исчезающей власти формируется общественный союз, соглашение тех, кто опасается коллапса политического. В конце концов игра власти сводится к одержимости

[54] Так, в романе "Сад расходящихся тропок" китайца Цюй Пэна стоящие перед выбором герои выбирают не одну, но разом все открывающиеся им возможности, тем самым творя различные будущие времена, которые, в свою очередь, множатся и ветвятся. То же, в сущности, делают актеры в российской политической игре, выбирающие разом взаимоисключающие варианты: ср. одновременное проведение инфляционной и дефляционной политики, одновременную поддержку Запада и сербов в Боснии и пр. Подобный выбор крайних членов оппозиции, свидетельствующий о его симулятивной природе, поддерживает напряжение в знаковом поле российской политики.

[55] См: Boudrillord Jean. In the Shadow of the Silent Majorities. N.Y., 1983. P. 10.

властью – одержимости по поводу ее смерти и выживания, одержимости, которая становится тем сильнее, чем больше власть исчезает. "Когда же власть окончательно исчезнет, то по логике вещей мы полностью окажемся под ее пятой"[56]. Новый российский авторитаризм, если таковой и придет, будет апофеозом безвластия. Апофеозом бессубъектности: диктатурой не лиц, но знаков.

Кризис репрезентации (не только политического представительства электората, но и репрезентации массы как таковой) проявляется сегодня и в форме небывалого распространения референдумов. За несколько лет внедрив такой опробованный метод симуляции, как тестирование и социологические опросы (которые нейтрализуют значение, сводя его к квантуемым количествам информации, двоичному коду, к простейшей модели "вопрос-ответ", пародирующей бихевиористскую "стимул-реакция": вопрос поглощает – или предвосхищает, или придумывает, или симулирует ответ[57]), советский дискурс возвел его в основополагающий политический принцип. К референдумам прибегают власти всех уровней: СССР (референдум о судьбе Союза, март 1991 г.), России (референдумы апреля и декабря 1993 г.), республик и областей (в основном референдумы о независимости), более мелких административных единиц (города и т.д.). Под личиной предельной демократичности (плебисцит! вече!) референдум, по сути, минимизирует репрезентацию массы: не масса самовыражается, а ее исследуют; не масса рефлектирует, а ее тестируют. Сводя содержание к контролируемым битам, к регулируемой бинарной оппозиции (вспомним знаменитое "да-да-нет-да", повторяемое как заклинание в апреле 1993 г.; голосовавшим даже не надо было знать вопросы), т.е. фактически – к ультиматуму, референдум симулирует референта. Вернее, скрывает его отсутствие.

В целом в современной России можно ставить под сомнение репрезентативность большей части общесоциумных знаков. Симулятивность языка идеологии, которая по-прежнему следует правилу символического обмена, знаковой игры: к примеру, триада "законодательная-исполнительная-судебная" мало чем отличается от "православия-самодержавия-народности", "ума-чести-совести" или троицы "Ленин! Партия! Ком-со-мол!"[58]. Прежними остались и методы идеологической симуляции (например, вовлечение православия в дискурс советской власти наподобие того, что имело место в 1940-х), и принцип экспонирования идеологических символов (восстановление храма Христа Спасителя).

---

[56] Baudrillard Jean. Simulacra and Simulations // Baudrillard Jean. Selected Writings. Stanford, 1988. P. 179 – 180. Далее автор пишет: "В обществе без власти воцарится меланхолия; это уже породило фашизм, давший слишком сильную дозу референции обществу, которое не могло остановить своего плача по власти". (Ibid.).

[57] Baudrillard Jean. Symbolic Exchange and Death // Baudrillard Jean. Selected Writings. Stanford, 1988. P. 142.

[58] Бессмысленно сетовать на "идеологический кризис", "идеологический вакуум", постигший СССР или Россию то ли в 60-х, то ли в горбачевский, то ли в ельцинский период: идеологии не было и нет, речь может идти только о смене симуляционных парадигм и о частичной фрагментации пространства гиперреального: вместо одного большого симулякра – несколько и поменьше.

Симулятивность дискурса экономики: лавинообразное введение рыночных означающих, гиперреализация рынка были, как говорилось выше, попыткой избежать его, сохранить прежний способ симуляции – социалистический индустриальный потлач. "Вхождение России в рынок" совершилось на предельном уровне абстракции, в формах, к которым западная экономика шла столетиями: биржи, банки, финансовый капитал, ценные бумаги, валютные спекуляции. Не случайно единственной в новейшей российской истории рыночной стратегией, проводившейся в течение нескольких недель 1992 г., был монетаризм. Как утверждает Джордж Сорос в "Алхимии финансов", монетарный знак достаточно симулятивен даже в условиях развитого рынка; что же говорить о России, где монетарные означающие были введены в дискурс экономики в отсутствие какого бы то ни было рынка (в том числе денежного)?

Отношение большинства населения к рынку является сугубо игровым: люди депонируют акции, спорят о фьючерсном долларе, ночами пишутся в очередях, чтобы сдать деньги под проценты, хотя большей их части эта деятельность принесет ничтожную прибыль или даже оставит в убытке. На основе рыночных и сопутствующих им означающих сложилась квазимифология, в которой фигурируют культурные герои (они же трикстеры): банкиры, бизнесмены, дилеры, брокеры, риэлтеры – и силы зла: рэкетиры, братва, авторитеты, "бригадиры" с их разборками, разводками, пробивками, наездами. В нижней части мира помещено хтоническое чудовище под названием "мафия" (в символике спрута есть нечто и от Мирового змея)[59]. Вообще большинство новых рыночных терминов в советском дискурсе оторваны от своего значения: чего стоят многочисленные народные предприятия, подчас торгующие воздухом ("вентиляторы"), – МП, ИЧП, АООТ, АОЗТ, ТОО, ООО... Регистрация за сутки, бланки и печати за два часа. Аббревиатуры пусты и полностью взаимозаменяемы, их значение стремится к нулю (ООО). Впрочем, и названия крупных рыночных структур часто стремятся (может быть, и неосознанно) скрыть, затуманить смысл, подобно громоздким бюрократическим аббревиатурам раннесоветского периода. Слово "Менатеп" (Межбанковское объединение научно-технического прогресса), в один осенний день появившееся на московских улицах и дверцах такси, озадачивало обывателя, наверное, не меньше, чем в свое время "Коминтерн".

Если лицевая сторона экономического дискурса – это знаки рынка, то его оборотная сторона – это старые означающие советского символи-

[59] В пародийной форме эта мифология уже регистрируется современными художественными текстами. См. "Пятую русскую книгу для чтения" Владимира Тучкова, стилизованную под рассказы для детей Льва Толстого:
"Биржа широка и глубока; конца бирже не видно. В бирже солнце встает и в биржу садится. Дна биржи никто не достал и не знает <...> Кто на бирже не бывал, тот доллару не маливался"...
"Были брат и сестра – Вася и Катя; и у них была акция. Весной акция пропала. Дети искали ее везде, но не могли нойти. Один раз они играли подле банка и зашли в него. А там их акция, и у нее дивиденды: такие чудесные"...
"Голодный брокер разыскивал добычу. И тут он услыхал – в одной хрущобе плачет мальчик, и старуха говорит:
– Не перестанешь плакать, я твой воучер брокеру отдам"... и т.д.
(Владимир Тучков. Пятая русская книга для чтения: поучительные истории, собранные близ метро "Тульская" // Новое литературное обозрение, М., 1994. № 6. С. 261–270.

ческого производства (индустриального потлача). Именно оттуда идут такие знаки, как "кризис неплатежей", "падение производства", "задержка зарплаты", "угроза массовой безработицы", "забастовка горняков", легитимирующие и поддерживающие на плаву эту символическую экономику: от симуляции предмета к симуляции его кризиса. В дискурсе экономики уже сформировался ряд знаковых оппозиций, составленных из старых и новых означающих (например, "госзаказ–маркетинг"), наподобие оппозиции "коммунист–демократ" в дискурсе политическом. И уже неважно, что в сегодняшней ситуации ни госзаказ, ни маркетинг не являются экономически реальными, референтными: бинарная оппозиция снимает вопрос о репрезентативности каждого из ее членов, подменяя его игрой знаков.

Симулятивность дискурса прессы: в последние годы на телевидении, радио, в изданиях, доминирующих на печатном рынке, сложился особый язык, поднявший и актуализировавший локальные речевые пласты – эмансипированные, либеральные, вестернизованные, городские, включая молодежную феню, "стеб" и "чернуху". Безусловно, это язык живой, динамичный (порой агрессивный), но это речь нескольких процентов населения, претендующая на всеобщность – и симулирующая всеобщность. По своей условности, эзотеричности и нереферентности современный дискурс прессы чем-то напоминает язык жрецов в передовицах "Правды".

Как, впрочем, и реклама[60], недалеко ушедшая от трогательного советского "Летайте самолетами Аэрофлота". На смену невесомости, необязательности советской рекламы ("Книга – лучший подарок", "Храните сбережения путем перечисления" и т.п.) пришла грубая симулятивность современной российской рекламы. Абсолютное большинство рекламируемых сегодня товаров и услуг потребляются в образе, в слове (продолжение отечественной традиции кормления речью – вспомним того же "петуха в вине" с ВДНХ), а в некоторых случаях отсутствует и референт рекламного текста.

Сюжет первый: на экране крупным планом тяжело дышащая собака. За десять секунд рекламного ролика ровным счетом ничего не происходит.

Сюжет второй: на экране доска со словом Suprimex. Откуда-то прилетает дрель, высверливает в доске две дырки, кто-то из-за кадра сдувает опилки и произносит: "Супримекс".

В обоих случаях не дается никаких объяснений; и собака, и Супримекс превращаются из знаков в абстрактные коды, которые функционируют в массовом сознании в качестве символов новой, необъяснимой (следовательно, необоримой) реальности[61]. Символы новой России?

Тогда уж скорее МММ. Кстати: что значит эта аббревиатура? Смысл знака сокрыт, хотя он и вызывает некоторые ассоциации. Фонетические – с сакральными тройными аллитерациями типа СССР, графические – с кремлевскими зубчиками.

---

[60] Все сложнее отличить ее от прессы; распространение скрытой рекламы в печати и на ТВ ("джинса") ведет к слиянию обоих потоков масс-медиа.

[61] Лишь месяцы или даже годы спустя выясняется, что собаку зовут Алиса и что она символизирует одноименную биржу, а "Супримекс" – это банк. Но контекст опоздал, референты опоздали: симуляция состоялась.

Заключение: как всегда – о постмодерне

А вот о постмодерне мы как раз и не говорили. Мы его берегли, лелеяли, с трудом сдерживались, чтобы не употребить в дело. Но вот пришло время, и надо слово выпускать. Пусть гуляет.

Ведь можно было – с первых строк. Советский дискурс изначально был интертекстуальным; СССР явился не модернистским (авангардистским), как казалось, а сугубо постмодернистским экспериментом по взаимодействию текста и реальности. Осуществляя деконструкцию, симуляцию, позже – стратегию соблазна, власть занималась чисто знаковой деятельностью, которая требует описания прежде всего в постструктуралистских терминах. Но СССР как постмодернистский текст (еще раз подчеркнем, что он включает в себя и "постсоветскую Россию") должен быть и отрефлектирован в терминах постмодерна.

Не намечен ли здесь выход из тотальной текстуальности, сплошной знаковости, из порочного круга симуляции? Устранив внедискурсивные предпосылки языка, власть осуществила авторитарную нерефлексивную деконструкцию, и ответом может быть деконструкция осознанная, деконструкция как акт постмодернистской рефлексии. По выражению Дж.Х.Миллера, "деконструкция – это не демонтаж структуры текста, а демонстрация того, что уже демонтировано"[62]. Деконструкция как признание символизма знаков, как признание нереальности (гиперреальности), бессодержательности окружающих нас форм, понятий и институтов. Как путь в ту сторону, где, судя по голосам, стоят существа, подобные нам.

Деконструкция деконструкции – путь к реконструкции реальности? Разборка экстатической культуры ведет к воссозданию культуры обеспеченной[63]. Постмодернистская деконструкция сопоставима с психоаналитическим анамнезом, "переработкой первозабытого" (Ж.-Ф. Лиотар), давней травмы[64]. В этом процессе реальность, вытесненная авторитарными знаками (в том числе вытесненная во фрейдовском смысле), возвращается вместе с принципом репрезентации: коды и символы уступают место обеспеченным, референтным знакам.

Если брать дерридаианское понимание деконструкции, то она есть прежде всего критический анализ бинарных оппозиций, направленный не на то, чтобы поменять местами ценности оппозиции, а скорее на то, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизовав их отношения[65]. Именно такая деконструкция может быть применена в современной России, где власть симуляции осуществляется за счет выстраивания бинарных семиотических моделей. Прежде всего оппозиция "СССР–Россия": мнимое противоречие, псевдовыбор, ловкий ход, благодаря которому продолжается воспроизведение советского дискурса.

---

[62] Miller J.H. Steven's "Rock" and criticism as cure: II. // Georgia rev. N.Y., 1976, Vol. 30, №2. P. 341.
[63] Рыклин. Указ. соч. С. 89.
[64] "Приставка "пост" в слове "постмодерн" <...> обозначает не движение типа come back, flash back, feed back, т.е. движение повторения, но некий "*ана*-процесс", процесс анализа, анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто "первозабытое" (Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах "пост". // Иностранная лиература, 1994, № 1, С. 59).
[65] См: Easthope A. British Post-structuralism since 1968. L.–N.Y., 1988. P. 187–188.

Более примитивные оппозиции, производные от "СССР–Россия" (социализм–капитализм[66], тоталитаризм–демократия, план–рынок и др.), сменяются новыми: космополитизм (мондиализм) – национализм (патриотизм), сепаратизм–централизм, монетаризм–кейнсианство, атлантизм–евразийство, президентский режим – парламентский режим, самоопределение – нерушимость границ и пр. Не случайно Лотман в свой последней работе "Культура и взрыв" причисляет Россию к тому культурному типу, для которого характерны бинарные структуры[67]: бинарность мышления, мнимая альтернативность, а по сути ультимативность выбора (или – или) существенно сужают семиотическое поле современной России, подрывают саму возможность выхода и выбора.

Не выбор, а взрыв. Согласно Лотману, бинарные структуры обречены на катастрофическое решение конфликтов, их крайние члены запрограммированы на взаимоуничтожение, на взрыв "до основания". Сам переход от "старого" к "новому" мыслится во взрывных терминах бинаризма[68]. Двоичный символический обмен "СССР–Россия" не может продолжаться до бесконечности, подменяя материальную эксплозию знаковой имплозией. На этом пути всамделишный взрыв неизбежен. Поэтому постмодернистская деконструкция ищет выхода вне известных символических форм, вне звонких бинарных оппозиций – не столько в третьем, сколько в *ином*.

В этом контексте деконструкция – акт прежде всего эстетический – выходит в сферу политики. По Деррида, деконструкция затрагивает не только дискурсы или означающие репрезентации (т.е. вторичные моделирующие системы: искусство, эпистемы, философемы, социологемы), но и основополагающие структуры, материальные институты[69]. "Именно потому, что она никогда не ставит в центр внимания лишь означаемое содержание, деконструкция, неотделимая от политико-институциональной проблематики, должна <...> исследовать те коды, которые были восприняты от этики и политики"[70]. Это тем более справедливо в обществе, где эстетика стала политикой: в рамках советского дискурса постмодернистская деконструкция неизбежно становится политическим инструментом.

Притом сам постмодерн не обладает политическими интенциями. Постмодернизм – не метод, не стратегия, не идеология; в нашем контексте вернее всего будет определить его как определенную ситуацию

---

[66] Впрочем, и идея "третьего пути" не служит выходом из симуляции, так как, в свою очередь, является членом симулятивной оппозиции "самобытность России" – "копирование чужого опыта".

[67] Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., Гнозис. 1992. С. 257–260.

[68] "Процесс, свидетелями которого мы являемся, можно описать как переключение с бинарной системы на тернарную. Однако нельзя не отметить своеобразие момента: сам переход мыслится в традиционных понятиях бинаризма. Фактически разрабатываются два возможных пути. Один, приведший Горбачева к реальной потере власти, заключался в замене реформ декларациями и планами и завел страну в тупик, чреватый самыми мрачными прогнозами. Другой, выражающийся в разнообразных планах вроде "500 дней" и других проектов скоростного преображения экономики, – выбивает клин клином, взрыв взрывом" (Лотман. Указ. соч. С. 264–265).

[69] Derrida J. L'âcriture et differènce. P., 1967. P. 23–24.

[70] Derrida J. Psyche: Inventions de l'autre. P., 1987. P. 74.

культуры и соответствующее ей ментальное состояние общества,[71] как неавторитарную парадигму, которой свойственно игровое отношение к языковому знаку[72]. Способность видеть шаткость, валкость, неустойчивость привычных форм, осознавать парадоксальность сакрального. Ирония, но еще более самоирония; пародия – и самопародия. На игру знаков власти – ответить собственной игрой с этими знаками, игрой без правил, игрой со смыслами, с подначкой. Может быть, просто засмеяться.

Два языка существует в русской традиции. Один – *язык священных знаков*, будь то церковнославянский, петровский канцелярит, советский новояз или горбачевский лексикон. Язык миметический, воспринимающий знак как выражение Откровения, язык Истины, Добра и Красоты. Другой – *язык смеховой*: язык скоморохов, лубка и анекдота; язык юродивых. Именно эта смеховая парадигма может стать основой для постмодернистской деконструкции:

> Средневековое юродство, как и аналогичный ему античный кинизм, для своих эпох было чем-то вроде постмодернизма. "Жизнь юродивого, как и жизнь киника, – это сознательное отрицание красоты, опровержение общепринятого идеала прекрасного, точнее говоря, перестановка этого идеала с ног на голову..." – это обобщение А.М. Панченко. <...> Юродивый, как и писатель-постмодернист, <...> острее, чем кто-либо, ощущает не только потешную иллюзорность официальных фетишей и заученных в лоск сакральных речений, которые многим кажутся абсолютами, но и драматическую шаткость подлинных абсолютов истины и гармонии <...> И наоборот – не означает ли сказанное, что русский постмодернизм в силу специфики литературной традиции (а юродство специфически русский ингредиент) – это своеобразное *культурное юродство* со всеми вытекающими отсюда последствиями?[73]

Ветвь русского юродства, особого "постмодернистского" взгляда на знаки культуры, многократно усиленная Достоевским, в этом столетии была продолжена Ремизовым и Розановым, а в наши дни – Венедиктом Ерофеевым[74]. Оба его альтер эго – Веничка из поэмы "Москва–Петушки" и Лев Гуревич из "Вальпургиевой ночи" – осуществляют классическую деконструкцию советского дискурса[75], причем если первый обнажает трагическую нереальность всех дискурсов сразу, то во втором случае деконструкция гораздо более сфокусирована. Следуя

---

[71] Некоторые литературоведы и философы говорят об особой "постмодернистской чувствительности". (См.: Терминология современного зарубежного литературоведения. Страны Западной Европы и США. Вып. I: "Новая критика", структурализм, рецептивная эстетика, нарратология, деконструктивизм. М., ИНИОН, 1992. С. 132).

[72] Фришман А. Двуязычие и бинарность культуры // Независимая газета, 29 сентября 1994. С. 5.

[73] Липовецкий М. Апофеоз частиц, или Диалоги с хаосом // Знамя, 1992, № 8. С. 217.

[74] Там же, С. 215. По этому же поводу Вайль выражается сентенцией: "Венедикт Ерофеев – это Василий Розанов, прошедший через Гитлера и Сталина". (Московские новости, № 2. 1994).

[75] При этом нельзя писателя Вен. Ерофеева числить ни по политическому ведомству, ни по постмодернистскому. Диссидентом он не был, а поэма "Москва–Петушки" слишком необъятна (порой даже слишком классична и традиционна) для постмодернистского канона; это скорее Urtext современного российского литературного постмодерна.

заветам Буало, автор соблюдает три единства классической драмы: единство места (особая модель советского пространства: палата психушки с властью в лице врачей и санитаров), единство времени (особая точка советского времени: канун Первого мая) и единство действия (особое советское действо: предпраздничная пьянка; пьет медперсонал в ординаторской, пьют больные в палате) – и в этом локализованном пространстве/времени шутовское, поэтичное слово Гуревича разрушает советский дискурс, инверсирует его знаки и речевые акты (предсмертные слова и действия обитателей палаты обратны их репликам и поступкам в начале пьесы). Естественно, что в этой борьбе со знаками герои погибают сами: месть развенчанного текста. Веничкина апокалиптическая четверка убийц "с налетом чего-то классического" столь же безлично-символична, как и санитар Боря-Мордоворот, добивающий Гуревича[76].

"Современное иконоборческое юродство" (Фришман), естественно, не исчерпывается одним Вен. Ерофеевым, можно назвать десятки имен в литературе, живописи, музыке (полистилистика Шнитке). Не исчерпывается оно и сферой искусства. В тотально эстетичном, текстуальном пространстве СССР/России деконструкция может осуществиться в любой сфере, включая чисто политическую; примером тому феномен Владимира Жириновского.

Притягательность Жириновского (и функциональность в общественном сознании) – в его юродстве (уродстве), в игровом отношении к привычным понятиям, символам и функциям. Его стихия – смех, пародия, гротеск. Прежде чем быть аррогантным, неуправляемым, угрожающим, страшным, "русским Гитлером" и пр., Жириновский смешон. Работая на свой шутейный имидж, он непрерывно (и вполне расчетливо) пародирует себя самого. Но, высмеивая себя, он высмеивает и власть, сам принцип власти, ибо он есть не кто иной как победитель последних парламентских выборов.

Жириновский деконструирует дискурс власти изнутри, с позиции власти. Вот уже который год он держится на плаву именно за счет разрушения, десакрализации знаков. 1991 год, президентские выборы. Ельцин и Рыжков взывают к великим теням: Россия, демократия, завоевания социализма... Жириновский обещает дешевую водку – и берет 6 миллионов голосов. Берет именно за счет опошления, принижения, развенчивания принципов предвыборной борьбы. Та же история повторяется на парламентских выборах 1993 г. Когда любой кандидат говорит о "великой России", то делает это с приличествующей долей уважения и гражданского чувства; избиратели привычно пропускают его речения мимо ушей – и благодаря тому, что обе стороны соблюдают некий знаковый этикет, симуляция живет (и побеждает). Жириновский же доводит идею "великой России" до призыва к реконкисте Аляски и к омове-

[76] В связи с Гуревичем можно также говорить о еврействе как специфической форме русского юродство. Еврействе не этническом, а функциональном (подобно тому как сам Гуревич работает "на должности татарина в хозмаге"), еврействе как своеобразной маргинальной позиции в культуре, еврействе как одной из форм "шизофренического дискурса", описанного Делезом и Гваттари.

нию сапог в Индийском океане, т.е. до абсурда, до самоотрицания. Нарушая чувство меры, этикет, он разрушает привычную среду функционирования знака, сам принцип символического обмена. Голосуя за Жириновского, избиратели не высказывались против "обнищания масс", "унижения России", как уверяют отечественные комментаторы. И вовсе не за "великую Россию" от Анкориджа до чуркистана, как чистосердечно испугались на Западе. Выбирая пародийную "великую Россию" в варианте Жириновского, люди голосовали скорее против великодержавной риторики. Против власти симуляции, представленной одновременно Гайдаром и Зюгановым[77].

Главное в поведении нашего героя – игровая свобода, непредсказуемость жеста. Его политические акты стоят в одном ряду с предложениями Дмитрия Александровича Пригова избирать президента России из числа взрослого населения страны путем метания костей или – в более институционализованной форме – с деятельностью Партии любителей пива, идущей на выборы под лозунгами "Больше пива – меньше слез" и традиционным "Требуйте долива после отстоя пены". Владимир Жириновский первым из действующих политиков овладел постмодернистским искусством жеста.

Общий знаменатель всех этих попыток деконструкции – в литературе, живописи, политике – игра. Игра по сути своей иконоборчество, положение границ дискурса, "способность культуры не видеть в своих устремлениях нечто предельное и высшее" (Хейзинга)[78]. Игра – выход из дурной бесконечности советского дискурса?

Может быть. Как знать. Нет постмодернистских путей к спасению. Игра (и смеховой язык, и юродство) – играет, она спонтанна, неуловима, сиюминутна. Она не может быть "путем", системой, рецептом для больной культуры. Игра – на грани.

Из постмодерна тоже не сотворить системы, идеологии: попробуйте поймать Протея[79]. Постмодерн – абсолютная обратимость, может быть, он в том и состоит, чтобы не верить его собственному знаку. Не доверять слову как таковому: гамлетовское words, words, words. Соборности и духовности. Рынку и демократии. Русской идее и европейскому дому. Раскрытому тому Борхеса, недочитанной смятой газете, тексту под названием "СССР: деконструкция текста". Долгим ноябрьским сумеркам, незаметно перешедшим в ночь.

---

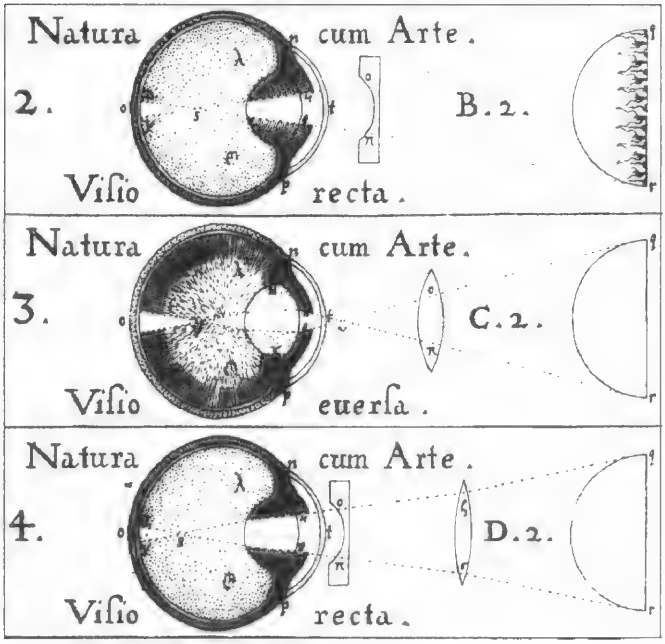
[77] Намеки на психическую неполноценность Жириновского также можно истолковать в постмодернистском смысле: в терминах Делеза–Гваттари он именно та "шизоидная личность", "социальный извращенец", маргинал, который обращается к "шизофреническому дискурсу" – языку, ставящему под вопрос общепринятую логику и каузальность [к примеру, в текстах Льюиса Кэрролла, Антонина Арто, Жоржа Батая, Скотта Фитцджеральда и др.]. (См.: Deleuze G. et Guattari F. Capitalisme et schizophrènie. L'Anti-Oedipe. P., 1980). В этой же связи еще раз отметим, что еврейство (скрываемое: "сын юриста", но оттого тем более очевидное) является одной из форм "шизофренического дискурса".

[78] Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 238.

[79] Впрочем, пробуют; и вот уже у него в России лагерь сторонников и фронт противников, и ведутся регулярные бои, под шум которых постмодернизм вырастает до "общественнозначимого" символа, чуть не до альтернативной идеологии, и незаметно превращается в симулякр, выскальзывает из рук, твердо уверенных, что держат его.

СЛЕПОЕ ПЯТНО
(Сведения
о беловежских людях)

Г. ПАВЛОВСКИЙ



Что утвердилось после 91-го года в границах РСФСР — одной из республик большого Союза? Получило ли повторное возникновение России на карте мира культурный смысл в единой русской традиции? Ясен ли этот смысл тем, кем он должен быть воспринят? Найдется ли место для «малой России» в уме и языке русских? Приемлемо ли для них это место? И наконец, в кого превращается русский советский человек, вынужденный решать эти вопросы или, точней, приспосабливаться к их нерешенности? Не возник ли в мировой семье народов новый — «беловежский человек», отличный от ранее известного русского?

© Павловский Г.О., 1995

Г. ПАВЛОВСКИЙ

Часть первая, политоидная

∀

От рассуждений "о русском" ждешь тут же чего-то веселенького – так обилеченные в цирке-шапито оживляются, рассаживаясь по местам. В России ведь нечего понимать, а есть послушать: историю государства, теорию поражений, новый национальный тупик, где обилие кульминаций и роковых развязок искупает скудость экспозиции, обязывая русолога отмочить публике "веселушку" (Боря Моисеев). А русологи у нас хороши: "пишут, поют, напевают...без всякого стыда" (К.Батюшков). Что о "российском среднем классе", что о "становлении российской государственности" – сказки для политоидов: и как там она дальше? Ну, дала. О, с Россией опять история.

Говорить о России – значит то вдохновлять, то запугивать, притом сообщая анекдот. У наших концепций анекдотически выстроенные сюжеты, с завязкой, кульминацией и хлесткой концовкой, единством места и действия. Россия, государство метафор, – драматургический зверь теоретиков.

∃

Чем неприемлемы сюжетные описания России как лица действующего, избирая и теряя пути? Они навязывают контекст рассуждения. Постулируется байка о волшебном странствовании России сквозь якобы ведомую и более, чем она, простую реальность мира. Так, камни Европы святые всякие... В сердцевине сказочки просвечивает "драма" субъекта, вполне тривиального во всех его проявлениях: история России дана именно ему.

Кто мы? Те, кто удостоился чести вершить мировой процесс. А что есть мировой процесс? Воспитательная катастрофа. Один из компонентов мифа о России – педагогический катастрофизм: оказывается, погромы и землетрясения поражают людей для того, чтобы зрелищем казни вразумить остальных. Русские в этой картине субъекты мировой катастрофы; а для остального кромешного мира – ее носители. Раз мир погряз во грехе, то и мы здесь для того, чтоб задать грешникам трепку.

Последние станут первыми. Разоренные – зажиточными. Ограбленные – господами положения. В общем, те, кто примут свершившееся, те и назовутся "русскими" – еще раз.

Мифологическому герою, каковым каждый оказывается уже в процессе обучения русскому языку, хотелось бы совершить подвиг и под видом истолкования прельстить, обрюхатив Россию миссией ея. Цитируя политологов, "Россия смыслоносна" – а в слове сем пульсирует Мысль Слона и Смысла Нос, как мощный абрис эрегированной потентности Мысленосителя. Русологи вообще донжуаны. "Сын архитектора, он строил только куры". И чего тут понимать, если не покажешь, "что делать" России"? Иди сюда, у, глупая – делай вместе, делай как я!

Россия есть конечный сток исторических миссий.

Θ

Не всякое известие о России непременно романтически аранжировано. Святые камни Европы конвертируются в теорию модернизации, обращенную в миф совместного претерпения бед. Различим и сюжет обретения побратима-Запада в волшебном странствовании: мол, двинемся вместе путем всех цивилизованных наций, ведь Запад "через все это прошел". (Питание в пути – за счет побратима.) Еще бывает "медленное развитие среднего класса", превращенное в ключ из Кощеева ларца. Вообще идеология постепенства столь же прирождена русскому миру, как дополнительная ей авангардная тяга. Русское постепенство – итеративная мистика: чудо порождения смысла серией бессмысленных реакций приспособляющегося субъекта. Ее бормочущий сленг – "тем не менее неумолимая логика событий берет свое", "постепенно обнаруживает себя", "еще не сформировалось, но уже", "неразвитая, она не давала", "то-то в значительной мере не соответствовало", "естественное и неизбежное следствие исторически сформированного особого характера" и т.п. (цитирую ряд статей из взятого наугад выпуска весьма добротного журнала "Полис").

И верно, все в России постепенно становится всем же. Неблагоприятные факторы – упущенными моментами, отсутствие всякого смысла – осмотрительностью, идиотское руководство оборачивается "курсом консенсуса" (что правда!), а ярый конформизм русологов – их академическим нейтралитетом. Анализ всякий раз оказывается невольной маскировкой включенности.

Ясно, что особый характер прихотливой – недостаточно похотливой реальности, что одним дала, а другим не дала, не говоря о мировой среде, где "судьбы свершаются" (и назначение которой – быть пустым ящиком русских метаморфоз: ведь то, что "свершается", дело уже решенное) не составляет тайны для нас.

Σ

Как говорить, не пересказывая вновь старческую сказку о России, которую русолог якобы повстречал в детстве? Я пишу от лица человека, который **до некоторой степени** хотел бы знать ответ на этот вопрос, и сознание которого **до некоторой же степени** отвлечено от него. До некоторой степени – оттого что живут и без всего этого. Современное русское общество не требует самоопределения, даже как дани лицемерию.

Я буду придерживаться того уровня тривиальности, в котором нуждается любой говорящий; что же до требований к научному тексту, то невозможно их соблюдать, не ограничив предмет рассуждения. Наш предмет не только не отграничен (даже в буквальном смысле демаркации границ, не говоря о национальной идентичности) – он, собственно, и **не становится предметом**, что не мешает ему брутально присутствовать, тесня и продавливая пространство спора, навязываясь тому в качестве "реальности" и рисуясь в роли "русской идеи", засоряя речь и тексты, эфир и международные трактаты.

Я говорю о том, что мешает мне видеть без затруднений видимое всякому – "Россию". Данный текст – вид растерянного озирания по сторонам, с догадками о природе размытых пятен, теней и прочего копошения на краю поля зрения. В итоге, перед вами **записи любопытного субъекта**, в том двойном русском смысле слова "любопытный", где любитель допытываться подоплеки вдруг сам оказывается под колпаком и его досужая занятость переходит в занятность для дознавателя.

Как устроена эта реальность? Что на самом деле происходило? Что нам делать?

Глубокомысленные вопросы не имеют отношения к сути дела, потому что нам не понять надо, а выжить. Оборотной стороной мифологии "дурацкого совка" является старый знакомец – "научная теория развития общества", странным образом вбившая в голову, будто истинное знание дает мандат и на политическое переустройство. Придется наново восстанавливать способность ставить вопросы. Нам нужны не правильные теории, а интерес к живой природе человека – реального, вот этого человека – и способность здраво оценивать личный и политический риск сосуществования с ним.

В России почему-то проще быть раздавленным, чем любопытным. "Мы ленивы и нелюбопытны" к тем лишь, кто нас подлинно идет уничтожить.

Ω

Сопротивление сред в России полноценному существованию всегда будет высоко. Но сопротивление попытке осмысленного присутствия в языке возрастает несчетно, указывая на приближение нарушителя к какому-то силовому барьеру. Есть правило, согласно которому любое суждение опосредовано неоспоримой, и притом, однако, нереконструируемой реальностью Великого Десятилетия 1985 – 1994 гг. (ВД). Последнее в статусе "порождающего факта" предваряет любую интеллектуальную реконструкцию и подразумевает заданность самого субъекта всех его рассуждений.

Все современные дискуссии на русском языке утверждают презумпцию небытия субъекта до 1986 г. либо его прозябание в умственной и моральной невменяемости. Вздумав утверждать, что перестройка не является породившей вас стихией, ее метрика не есть ваша метрика, что реестр ее предметов, и сама реальность ее, в принципе и в деталях, еще должны быть рассмотрены и подтверждены, вы совершаете радикально нигилистический акт, почти хулиганскую выходку, незаметно выпадая из разговора.

Поскольку рефлексия неизбежно размыкает заданное пространство сплетен о "текущем моменте", всякая рефлексия устранена из современной дискуссии либо допущена в роли врезки, орнаментации приспособительного поведения.

♣

Отметим прошедшее незамеченным возникновение в 1986 – 1990 гг. синдрома **конца значимости** всего, что было "до Горбачева", хотя такой ценностный nihil попросту невозможен, как признал бы в частном разговоре любой носитель синдрома. Но и это признание возможно лишь в "перекур", как пауза в ответственном говорении.

Я оставляю в стороне вопрос о психофизиологической, идеологической, культурной и иной основе такого состояния, констатируя, однако, его мощь и неустранимость. Это смешение интеллектуального и поведенческого послушания имеет мифологическую (в точном, неметафорическом значении слова) природу. Охватывая практически всех без исключения русскоговорящих людей солидарностью с позициями, которые, будучи "озвучены", выглядят смешно и абсурдно, она, однако, не ослабляет нашей способности существовать в сложной реальности, приспосабливаться к ней и выживать.

Инкогнито возникает и разрастается мощная опухоль сознания, блокируя ряд функций активной памяти, критической рефлексии, трансляции категорий и опыта "догорбачевской" эпохи (напоминаю, речь идет об отрезке времени, составляющем скромную величину даже в пределах отдельной биографии!). Я бы говорил о своеобразном **"слепом пятне"** сознания и его избирательном уплотнении на отрезке Великого Десятилетия. Всякий легко может сам проверить действенность и динамичность такого табуирования, попытавшись мыслить что бы то ни было "современное", не прибегая к серии терминов (РЕФОРМА, РЫНОК, КАПИТАЛИЗМ, ТОТАЛИТАРНЫЙ, ИМПЕРИЯ, СРЕДНИЙ КЛАСС, ДЕМОКРАТИЯ, АВТОРИТАРИЗМ). При всей элементарности такая процедура не просто эпатажна – она интеллектуально неосуществима для подданного метафорической государственности "Россия".

Контекст для него вполне перешел в ландшафт.

♦

Наша статья посвящена истолкованию феномена мышления, поведения и политики, суммированного, на наш взгляд, в названии известной книжицы "Иного не дано" (ИНД). (Справедливости ради отметим, что и мы в ней поучаствовали.) Нередко встречается иносказание этого феномена как "ограниченности", коренящейся в генетической предрасположенности Российского государства и общества ("тоталитарный менталитет", "авторитарное наследие"). Автор не рассматривает эту версию, очевидно инструментальную для ИНД, как механизма вытеснения.

Орудием вытеснения является, во-первых, элиминация опыта, включая личный интеллектуальный опыт, во-вторых, словесные трансплантации: "будем считать, что оперирование словом "реформа... рынок... демократия..." интеллектуально экономней непрерывной критики его идиотского употребления".

В итоге возникает исчерпывающий круг неопределяемых категорий, внутри которого можно до бесконечности переходить от любого

одного к любому другому с помощью любого же третьего либо напрямик. Автор рассматривает феномен ИНД как изобретение репродуктивной поведенческой матрицы для существа, не нуждающегося в установлении открытых связей с реальностью, отвергающего эти связи и их ценность, утверждая принципиальную созданность, организованность и манипулируемость всякого мира.

Это существо, именуемое нами **"беловежским человеком"** (в прессе еще встречаются понятия "русскоязычного гражданина" или "этнического россиянина", в принципе эквивалентные), движется в двух измерениях – расщепления старого порядка, т.е. всего, внутри чего субъект не помнит себя, усвоения всех элементов этого порядка, как собственных, только что изобретенных – и конструирования с их помощью "новой реальности" – неосознаваемой как источник задач, закрытой и запрещенной для всех форм альтернативного понимания. Эта новая реальность, обычно именуемая "Россией", в конечном счете раскрывается как кокон беловежского человека – временное пространство его более глубокой метаморфозы.

Отличия от тоталитарной идеологической модели носят тактический характер. Вместо селекции вариантов истолкования одной, единственно верной идеологии, протекает конкурс однозначных идеологий, каждая из которых должна быть одномерной, исключая и подавляя способность носителя ставить вопросы и переформулировать их затем в задачи. Среди инструментов элиминации преобладает аморфная репрессия – снижением ценности и осмеянием такой реальности, сведенной на нет.

Власть в России предпочитают реальности.

♥

Центром мистификаций комплекса "иное не дано" является широко известное историческое событие, именуемое "перестройкой" и связанное с прекращением государственного существования СССР (или "империи"). Один из важнейших вопросов: является ли появление этого гомо новус шоковой реакцией освободившегося советского человека на свободу либо продолжением старой традиции закрытости, в результате ускоренной селекции его традиционных типов?

Официальное толкование ИНД постулирует безальтернативность духовной ситуации до Горбачева. Собственно говоря, оно элиминирует вопрос, относя его во "всеобъясняющее семидесятилетие" 1917 – 1991 гг. – мол, чего только не бывает "в условиях тоталитаризма"? Образ тоталитаризма, так и не получившего никакой научной расшифровки в СССР, изначально превратился здесь в санкцию необъясняемости. **"В чудовищном тоталитарном государстве, созданном Сталиным, были невероятно деформированы представления о добре и зле, все происходившее напоминало дурной сон"**[1].

[1] "Хомо советикус". – Словарь перестройки. СПб., 1992.

Феномен ИНД рассматривается нами как центральное свойство субъекта перестройки, не предшествовавшее процессу, а возникшее внутри его и развернувшееся в осевое. Пора рассмотреть происшедшее, как **схлопывание сознания**. Иное **было дано** – до того, как его перестали видеть и утвердилась данность "перестройки" (затем транспонированной в "процесс реформ") – оборотничающая, взаимно инверсионная мнимость, где всякая вещь означает в меру выгоды всякую иную, и переход возможен в форме обмена "данного" на "данное" же; где сознание лишено поэтому права запрашивать собственные координаты, а его связь с реальностью подтверждает лишь удовлетворение спонсора и готовность премировать клиента за безукоризненный стиль автоманипуляций.

"В сущности, нет смысла спорить. Пусть вы правы. Но история возобновилась, и мы приглашены к участию в ней. *Другого шанса не будет*"[2].

Итак, нас опять втянуло в какое-то специфическое пространство, где стало непрактичным разумное поведение. Рациональная речь ныне то ли шоу-бизнес, то ли симптом трусоватости, и тот кто правильно рассуждает, либо шут, он потешает вас, либо трус – тогда он тянет резину, избегая "свершения". Зато герой Свершения, не спрашивая ни о чем, спьяну лезет в мешок. Мешок кинут в реку, и безлунной ночью оттуда вылезет Некто, Альтернативы Которому Нет.

Альтернативы истинно нет, ведь нет, помимо него, и самой России. Россия только опустевший его мешок.

♠

Событие с большой буквы – это не та сумма значимых изменений на вершине советской пирамиды с начала 1980-х годов, с приходом Горбачева начавших медленное, слой за слоем просачивание вниз – встречая новые токи, роившиеся под политическим спудом. Эта встреча, эти два обрушивания, одно внутрь другого, – обвал в обвале, – конечно, и образовала фактическое содержание эпохи. Но с какого-то момента **факты** перестали кого-либо волновать.

Перемены, различимые невооруженным глазом, начались с середины 1985 г., и с начала 1986-го стало ясно, что их равнодействующая означает бесповоротность хода – при открыто вариантном, альтернативном векторе процесса. Настал час вглядывания, оценки и анализа – и этот час не нашел своего субъекта.

Тема непонятности события и ответственности за ход его и исход с самого начала была вытеснена темой "причастности к нам данной судьбе" и "необратимости перестройки". С конца 1986-го уже по разным углам запели индивидуальные и кружковые фанфарки в столицах, и с 1987-го – с ростом слышимости, которой уже не пользовались по ее прямому назначению, т.е. для речи вслух, – пенье пены слилось во

[2] ИНД, С. 159. Невероятно, но так пишет историк – Леонид Баткин.

всеподавляющий сточный рев гласности. Процесс пошел. Мысли запнулись и растворились в сверхметафоре ИНД.

Событие с большой буквы в этой стране всегда одно и то же – это смена власти на новую власть. Причастность к Событию означает предпочтение власти – той или иной, еще неведомой, но непременно "сильной" (никто ни разу не расшифровал это слово; оно не имеет рационального смысла, но любой русский всегда узнает и отличит дух более сильного зверя от слабого. Так признавали своего в Сталине в 1929-м, в Ельцине – в 1990-м...). Ясно, что предпочесть – а чему?

Реальным политическим и культурным возможностям, которые создает для каждого человека паралич старой власти. Но кто держится старого, раз настал час причаститься Великому Кушу? О чем еще вспоминать, раз великое становится силой, а главные ставки, как объявлено, впереди?

Мы наблюдаем одну и ту же сцену. Идеоид царит безраздельно и всерьез не оспаривается, пока из числа периферийных или даже вражеских идей не достается и интронизируется новый – без тени дискуссии, без указания на возможность альтернативы. Предыдущий тут же забыт, его центральное место занято и – "иного не дано". Зато Событие, которому причастны беловежские люди, не повреждено реальностью – оно все то же, ему опять нет альтернативы.

Вам надлежит быть вчера демократом, суверенизатором, либералом, – и только этим, иного не дано, как сегодня – россиянином, президенциалистом, другом "силовых министерств" – иного не дано, и, понравится вам это или нет, завтра вы еще раз обернетесь другим. Но мало этого. Это не весь еще ад.

Сколько бы раз ни происходил такой историко-политический кувырок, вам ни разу не позволят его заметить и о чем-то спросить. Кроме того, вам нельзя заставать себя или других в процессе превращения. Вам запрещено быть сколько-то иным, чем дано. Вы, может, и озадачились бы чем-то, но чем? На все уж готов ответ.

"Наша великая Россия в чем-то где-то и больна" – но ведь где-то же и здорова? "Это у нас переходное такое время" (Черномырдин). Все опять переходят, правда, еще не перешли никуда и потому не знают, куда и зачем идут.

Русские пути – гробницы русских коммуникаций; но не памятники, увы, ибо власть изнашивает наименования раньше дорожных покрытий. Дороги взрыты и осквернены, чтобы эксгумировать распадающиеся в кипятке трупы труб, а ремонт дорог ведет к отключению света, тепла, обрывам телефонного кабеля. Для имен зато не хватает дорог. Люди идут чужими путями, перебираясь, как нефтегенная фауна, через вздыбленный асфальт. Переход не есть путь, и прошедшие не стоят упоминаний. Некий временный демон велит России вечно раскапывать старые пути и переназывать их. Имена бесследно сгорают в оттепелях, отнюдь не грея в беду. Давший имя, бросает его на поругание власти и

проходит далее в никуда, ни в чем не властный. Власть вечно грызет имена, и вечно возится с ними у себя в безъязыком логове. Брат Россия спит вас и видит, как редкая бабочка Чжуанцзы.

"И пусть выпускники ЛГУ получат наконец дипломы с именем чистым и навсегда надежным"[3].

Часть вторая, беловежская

∇

Интеллектуальный ландшафт современной России впечатляет если не глубиной, то зрелищностью. В калейдоскопе месится пестрая масса разгадок (Россия – страна рабов, страна-догонялка, полигон безбожного коммунизма, остров Россия etc) – но где загадки? Поминаются основные имена из западных дискуссий – там они получали известность, ставя и переформулируя важные для наций вопросы. А кто их задавал здесь?

Идейные хроники Великого Десятилетия 1985 – 1994 гг. не кажутся своеобразными. В общем тот же Варшавский пакт: от рекомендаций "в рамках допустимого" через ряд либеральных прологов (марксизма, историцизма, теории управления) – к западным языкам объяснения, вернее, западной площадке для молодняка, где щенки и дети возятся с прокушенным мячиком "модернизации". Как и в Восточной Европе, густа националистическая компонента, сильная в раннесоюзных истериках (ныне перезабытых), как-то Поворот рек, Закрытие всех и всяческих электростанций, Охрана всех и всяческих памятников, Борьба с коррупцией в Узбекистане и, наконец, – Ускорение.

Но пристальней вглядеться, и видна поддельность "эволюционности". Процесс выглядел сходно с идейной эволюцией лишь в последовательности извлечения имен из мешка. Событиями дирижировали идсологические артефакты, "идеоиды", отслоенные от идей, давших им имя и лексику и согласованные путем привнесения в новоречь Великого Десятилетия. Смена идеоида на идеоид происходила отнюдь не в порядке решения задачи: идея оттесняла идею, с ней до того не будучи соотнесена, как ее альтернатива.

И за всю эпоху ВД мы не найдем идеи, которая сыграла бы роль в политике, будучи найдена, названа и обсуждена **как идея**. Вот это живое, всепоглощающе безыдейное "место Россия" весьма важно, и оно наш главный герой. Ведь процесс изгнания людей из их собственного ума, языка и дома не был ни стихиен, ни даже слеп. И трупы, которые сегодня стаскивают с беловежской сцены, помечены крестиками еще в годы, когда один московский циник корил Политбюро слезой ребенка, зря обиженного героями Достоевского.

А труп, еще живой, волновался, слушал и бешено аплодировал!

---

[3] Карякин в ИНД, С. 423.

Г. ПАВЛОВСКИЙ

®

После крушения искусственно ограниченного пространства компетенции интеллигента (пространства, где ценным и значимым признавалось чаще всего недоступное и ненужное, зато известное понаслышке, например немецкий экзистенциализм, потребительское общество, суд присяжных) и снятия внешних ограничений доступности инокультурных и иноязычных текстов, русскоязычный субъект не предпринял ни одной попытки освоить их – т.е. не предпринял попытки сбыться как культурное существо.

Человек, которому политически открылся доступ ко всем цивилизациям мира, включая собственную, отказывается присутствовать в культуре на своем родном языке. Не заметив этой задачи, он закапсулировался и выпал из продуктивного пространства в некий "эллипсоид" (по выражению А.И.Солженицына). Возник беловежский россиянин – русскоязычный гомункулус, пребывающий в странном, хитровато-невменяемом кайфе, находя в многочисленных пенсионных выплатах "стабилизации" премию за свой инвалидный образ мыслей либо изобретая высокодоходные бизнесы, совместимые с блокированной рефлексией и ущербным культурным сознанием (бандитские бизнесы).

И озадачить его теперь можно, лишь чем-нибудь сильно ушибив.

⊕

Внезапно все наводнилось людьми без прошлого – с еле намеченными либо начисто вымышленными биографиями. Как правило, все они исчерпывались тем же Великим Десятилетием плюс одно-два воспоминания об "ужасах брежневского застоя". Но и тут фактическая основа ужасов часто относилась к новым временам, как пожар в Щедринке, где "административная система варварски сожгла архив всемирно известного академика Бэра", а то и к сущим вымыслам, как "невероятная коррупция" Чурбанова, выразившаяся в конце-то концов в одной шубе. Сборник "Иного не дано" полон присвистов современных сказителей, вроде: "**Я, историк, понимаю, что этого не могло не произойти... Пока брежневщина доводила нашу страну до убожества, тем временем в мире появлялись лазеры...**"[4]

Вообще критика старого режима как "варварского" повсеместно в истории идет именно от деградирующих либо повторно варваризованных же его секторов, не включенных в реальную цивилизационную структуру эпохи. Идея "с опозданием, смиренно войти в семью цивилизованных наций" могла родиться в СССР в силу того, что СССР хотел быть признанным членом мировой семьи и прилагал к себе ее масштаб – от чего первым делом отреклась неоварварская РФ.

Старый мир раздач и лишений бессилен сдержать человека либо насытить его тончайшей радостью обладания дефицитом. (Дефицит не обязательно колбаса. Дефицитом может быть фильм "Зеркало", англий-

---

[4] ИНД, С. 159. Интересно, что и академик Басов не нашелся возразить историку Баткину.

ская лютневая музыка, испанский балет или самиздатский том Мандельштама.) И человек, которого незаслуженно осквернили свободой, воссоздает внутри мир жесточайшего дефицита реальности, то "иного не дано", которое прикроет его от сосуществования его свободы с чужими.

Весь выход из социума несвободы осуществляется в стилистике регресса. Каждый шаг к расставанию со старым порядком есть приобретение "общего нового" – пока масса его не окует сознание и не сложится в механику самоцензуры. Каждое из подсказанных действий "гражданина свободной России" объявляется им единственно возможным, и он всякий раз переживает бесспорную единственность только **данного** состояния для **данного** именно момента. **"Это же действительно красиво, это – вдохновляет: Вернадский – вместо Жданова... "ноосфера" вместо... вмест чего?"**[5]

Интериоризация несвободы (и ее персонализация!) является главным делом будущего беловежского гражданина. Она протекает как отбор из плавающих в бульоне гласности изолятов ИНД, по признаку наибольшей манипулируемости. Сцена чуть похожа на гипотезу Опарина относительно происхождения жизни, в целом смешную. Кстати, отчего эта гипотеза казалась тогда психологически убедительной?

Дилетантизм версии созвучен был нашей веселой бытовой толчее в оттепелях и в отпусках. "Музыкант играет вальс, А вы глядите на него, А он глядит в пространство". Сомнительность Великих Вопросов обменивается под хор дурацких "ага!.. ага!", на анекдотический пикник с персонажами, где финальная опаринская молния, как чеховское ружьецо разряжается, в атмосферу, воссоединяя и губя всех непосредственных участников события. Наш беловежский йети створожился, растолкав перед этим много других, не менее привлекательных коацерватных капель.

Покидая разваливающуюся, тающую в оттепели ситуацию безвыборности, субъект ударными темпами изобретает и конструирует в самом себе эрзац отнятого либерализацией наружного панциря – ментальную склеру, домовой пти-ГУЛаг. То дано, и вот это дано. А иного не дано, раз оно иное, а все еще не это и не то. **"Здесь тоже знамение нашего времени, необыкновенно быстро расставляющего, наконец, все по своим местам"**[6].

@

Важной особенностью создающегося образца является симулируемая новизна – зазор между мелкостью осуществляемого и сверхценностью причастности к ходу свершений.

В чем нуждаются люди с биографиями без реального биографического содержания? В наполнении, конечно, но сначала в элиминации реалий, по которым легко измерить масштаб – толщиной в пятак. От-

[5] Юрий Карякин – ИНД. С. 423. Здесь маститое светило ИНД, поперхнувшись чертовой "ноосферой" и не найдя, чему противопоставить ее неясную ценность в нашем безрадостном прошлом, – как пустивший петуха акын, спускается струной ниже.
[6] ИНД. С. 412.

сюда их тяга к истреблению вопросов, имен и ценностей. Ширится зато хоровая поверхность коммуникации homo novus, имя ей – Гласность. Внутри этой новой священной истории у них, наконец, выявляются общие воспоминания, гласно пережитые клишированные чувства ("А что вы чувствовали в августе 1991 г.?"); клишированные же предметы любви и травли (конфликт их не является дискуссией, и одна тенденциозность сравнивается с другой лишь по силе импульса).

Все это коммуникативное поле изотропно и наполнено своеобразной душевностью, быстро протухающей и все более симулируемой социальностью – симулируемой зато всерьез, со зверским интересом, сатанея при любой помехе. Пустота просит пить.

Внутри человека поселяется зато гость – задушевный друг, свой парень и весельчак, выметающий из ума всякие возражения, в особенности же вопросы и сравнения с чем-то иным. По мере отмирания инструментов внешнего ограничения, табуирования, системы потачек и вздрючек старой власти этот Братец-Манипулятор собирает все нити в собственные клешни.

Первым признаком этого является то, что всякая перешедшая на автономный режим манипулирования функция поведения, мысль или речевая структура, будь то осознанный интерес либо политическая или групповая идентификация, воспринимается и утверждается индивидуумом как "только так, не иначе!". И немедленно начинается отбор более подходящих для работы в таком режиме сущностей (идей, людей, политик, групп) и отбраковка негодных либо не поддающихся манипуляции (например, странных, традиционных, либо слишком сложных).

"А какие реформы нужны – это мы знаем (как сказано у Булгакова, подумаешь, бином Ньютона!)" – так пишет экономист Василий Селюнин[7].

#

Реальная дискуссия заменяется бесплодным противостоянием двух квазисимметричных позиций, гудом неразборчивой аргументации относительно (мнимого) оппонирования. Два безальтернативных уродца заполоняют речевое пространство, выталкивая неприсоединившихся как "иных".

Притом биполярность эллипсоидного мира несимметрична: с начала перестройки в ней утвердилось различение центральных и периферийных утверждений. ИНД царит в центральных областях, периферийные же выступают как агрессивная по отношению к ИНД среда, "подсовывающая", "навязывающая" отсталое, тянущее в сторону и назад, уводящее от высоких задач момента. Всякое иное в общем.

[7] ИНД. С. 209.

"СВЕРХОБЕСПЕЧЕННЫЕ

Слои населения, имеющие особо высокие доходы.

На первом месте среди сверхобеспеченных стоит правящая верхушка, имеющая доступ к спецраспределителям и высококачественным товарам и услугам"[8].

"МИЛЛИОНЕР

Тот, кто обладает доходами... исчисляемыми миллионами денежных единиц.

Именно миллионеры как наиболее активная и самостоятельная часть общества... в состоянии вытянуть страну из глубочайшего кризиса, реально улучшить жизнь миллионов людей"[9].

Порядок игры таков, что агент рынка идей всегда имеет перед собой монополию. Ему негде встретиться с двумя равномощными, равнообоснованными идейными комплексами: перед ним некий уникум, передовой вундеркинд, вознесшийся над реакционным вздором. Везде он застает "всем нам хорошо известную передовую" идейную схему – и "всем памятных, еще со времен застоя врагов" всего лучшего, народного и передового.

В лагере врага внутренний разброс лексик и теорий чуть больше, потому, вероятно, что здесь он не имеет значения – это идейный трэш, а обитатели его – клошары и проходимцы, быть замеченным среди которых не респектабельно.

Интересно, что правила, установленные ее противником, "нелояльная оппозиция" никогда не атакует всерьез. Например, критика собственных установок внутри ее лагеря обычно исключена. Периферия внутренне признает себя вторичной, зато свободной и от соблюдения правил игры, и от всяких приличий вообще. Стоит ли мыться, раз оккупационное правительство установило в стране либеральный террор! Зато чисто лексическая раскованность превращает периферийную оппозицию в зону языково-политического эксперимента, где власть отрабатывает сцепления новых и старых понятий, проводя их первоначальную обкатку. Передовое ядро относится к темной зоне Периферии колониально – проводя усмирительные экспедиции и выхватывая оттуда терминологическую добычу, а то и целые идейные комплексы.

Амбивалентность – принципиальное свойство всех действующих лиц и поступков Великого Десятилетия.

В такой модели лидер никак не связывает себя идейной формой процесса, используя всеобщий спрос на однозначные определения. Никакое действие, сколь угодно различимое, не имеет в пределах ИНД обязывающих инициатора последствий и не может служить основанием для аналогичного поведения других (т.е. быть нормой всеобщего поведения). И наоборот – всякое действие и всякая идея могут быть включены в совершенно противоположный им по смыслу и стратегии контекст и истолкованы как само собой разумеющееся.

---

[8] Словарь перестройки. С. 205.
[9] Там же. С. 122.

Г. ПАВЛОВСКИЙ

¶

Образцовым случаем можно посчитать изобретение "русского национализма".

"Русский национализм" создавался либералами путем маргинализации несогласных с моделью обновления как "антиперестройщиков". При этом считалось неважным, не согласен ты частично или в принципе, идейно или корыстно. В частности, из дискуссии были исключены такие представительные на начало перестройки течения, как почвенники и националисты, диссиденты, социалисты и левые марксисты, зато оставлены бесхребетные и наиболее безыдейные из всех советских генераций шестидесятники – единственные, кто с самого начала не задавал Горбачеву вопросов.

Утопия перестройки имела одним из стержневых элементов миф о том, что консервативные силы пытаются затормозить ее ("механизм торможения"), остановить, а затем и осуществить масштабную реакцию в рамках всего Союза. В рамках мифологической конфронтации "Горбачев – Консервативные Силы" не мог быть даже поставлен вопрос – ни об альтернативе самому Горбачеву (это был вопрос однозначно "реакционный"), ни об альтернативе политике перестройки и ее составляющим – системе гласности, линии Шеварднадзе и т.п. ("перестройке нет альтернативы"), ни тем более о том, что угроза тоталитарной контрреформы может исходить не из противоположного лагеря, но от самого авангарда перестройки.

В создаваемом таким образом гетто сформировался ублюдочек мнимого "консерватизма", деградирующий, выпавший из живой речи объект-олигоцефал, который впоследствии (1990 – 1991) был утилизован, опять-таки вне дискуссии, в бесспорном порядке российскими национал-демократами. И назвали его "россиянином".

Но мало-помалу обнаружилось, что Горбачев несет свободу не в том облике, который бессознательно ожидался: не в громе, молнии и обожаниях; он не дает пищи тяге к Господину и тоске по власти; наконец, сам он смешон и постоянно себе противоречит, невольно заставляя думать. И беловежские люди решили его съесть.

Эта запретная страсть дала поразительную мутацию: противоречивое требование к власти быть (политически) демократичной, коллегиальной и мягкой, и (идеологически-эмоционально) мощной, русско-народной. Этот нюанс был едва замечен интеллектуалами в самом лагере перестройки; большинство их ему просто поддавались, наутро просыпаясь "россиянами". Но ведь именно либералы, презумпцией "Горбачев либо ничего" и создали это персонифицированное "ничто". Сконцентрировав на анти-Горбачеве все несогласные силы, от интеллектуальной оппозиции до консервативных и наконец действительно реакционных сил – они возвели в анти-Горбачева самого Ельцина.

Лидером нараставшей народной реакции оказался реформатор, которому затем пришлись обе роли одновременно. С лета 1990 г. Борис Ельцин уже не коммунистический оппозиционер. Он – защитник русского народа от мистически-призрачного, зловеще-"ничейного" Центра – модернизированной версии масонского заговора против мамы-России,

заговора, поразительным образом воплощенного в той же фигуре, в ком "Память" и ОФТ видели пять лет подряд главную причину зла – в Горбачеве.

¤

Отграниченную от последующей и предыдущей (ИНД-0) монаду ИНД-1 (назовем ее инкарнацией) можно представить каннибалом, живущим за счет окружающей среды, питаясь остатками прошлой инкарнации.

Реальность непрерывно раздражает сенсоры беловежца осложнениями. Осложнения интерпретируются как чужаки, но не озадачивают. Интерес к ним возникает и нарастает лишь в меру их вялености – обмирающе вялые движения отмечаются с усиливающимся любопытством, и при потере их источником противной живости совершается его ритуальное пожирание – с последующей реинкарнацией.

ИНД-0 висит в углу паутины одной из мух, не самой жирной – шкурка, чучелко, выпотрошенное до полного исчезновения живости, но иногда сентиментально осматриваемое, чтобы произвести в себе легкое дрожание неясных воспоминаний ("Юрий Афанасьев, которого я уважаю" – в "Записках президента").

Внешне субъект выглядит непрогнозируемым, он сам не знает, каким будет завтра: ведь он и так уже есть, иного-то не дано! Он как бы может стать всяким – и это легко подтвердить, глядя на сальто-мортале персон советско-российской истории ВД ("Об одном прошу вас, ребятки, – будьте беспощадны!" – Г.Вишневская. И специалисты по слезинке Достоевского из президентского совета дребезжащими тенорками советуют: "Пли!").

На самом же деле это не так – **он знает, каким станет завтра**. Завтра он тот, кем еще "нельзя" быть сегодня, кем быть "не дано", ибо он себе запретил это, вытеснив запрещение в образ презренного Иного – консерватора, мерзавца, оппозиционера.

Весь процесс идет в перевернутом времени, как регресс, – серией итеративных упрощений накопленной субъектом сложности. Тот как бы ищет свою предельную простоту, догадываясь о потерянной аутентичности. Он непрерывно и мучительно вивисецирует, стремясь вывести самого себя, как простейший конечный штамм от собственных былых раздвоений.

§

Беловежский человек всегда кого-нибудь передразнивает да подпевает кому-то, а то просто бормочет себе под нос. Наш каннибал пресыщен обрывками фраз недоеденного им прошлого, утопая в гаме их рифм, как Борхес в библиотечных припоминаниях. Это у него от его газет, где сидят сочинители страшилок и политических считалок.

Советские речевые подлески были страшно густы повсюду, где, подмигивая друг другу сквозь строевой лес Коммуникации-Власти, мы избегали прямых суждений. Но дубы повалились – Богатырь-то наш

сгнил! – и неофициальный подлесок пророс речь, сплошь забив сознание своими, более ни к чему не приложимыми, но оттого универсальными фразами. Сознание уподобилось вечно что-то ворчащему идиоту, каких тьма на московских улицах. Оно блуждает в трех присказках, как в безысходных дебрях, а журналистские рожи еще, ерничая, мяукают и задирают вслед:

– Это что за Бармалей лезет к нам на Мавзолей?[10]

Бармалей Зюганов, но мог быть и Жириновский. И – веселая, в государственный лоб отлитая пуля Семидесятых тонет в угрюмой считалке беловежского логовастика.

– Песня про творца Калашникова.

Он и не знает, что еще хочет услышать или сказануть. Его реплики – лишь ритмически усугубляемая отговорка. Такую речь не запомнит и сам говорящий, в ней ему не на чем настаивать. Она, отбив времяпровождение, оральная жестикуляция, – да и где, скажите, то общество, в котором каждый из нас мог подмигнуть другому:

– Не падайте духом, Василий Иваныч!

– Возьмемся за руки, друзья!

– Манька, вынь сиську из борща!

Прежде всякое подмигиванье обращено было к сраму высокомерной политики, как дух сортирного интима в строю Союза ССР. И вот, многими тиражами подмигивает невесть кому вся страна, а человек отчужден не только от всякой интимности – он чужд политике, обращенной к нему стебанутой маской придурка.

– У вымени в плену.

– В бой идут одни сопляки.

– Где пышнее пироги?

– Дело грудью не испортишь.

– Грудь как двигатель торговли.

– Танки и банки. Банки да бабки.

– Федоров пошел ва-банк.

– Где нужнее сапоги?

...Он не знает, что же **сказать**, – но хочется ему, братцы, убить кого-то. Почему? А вы не услышите, почему ему не на чем задержаться, нечем отключить немолчный нашепт в мозгу:

– Мальчик, гуляя, гранату нашел...

Тогда – безвредный стишок-чернушка подписчика "Мурзилки", выкормыша Агнии Барто. Сегодня он это совершенно всерьез. Не со зла. Просто нет ничего другого, более сложного. Нет проблем? Нет проблем!

Вся эта хлещущая рифмующаяся телегазетная чушь – поэтика превентивных ответов на еще не поставленные вопросы. Ведь еще года с 1989-го, с I съезда (СНД) окончательно решено было, что нехватка свободы в СССР – это невозможность выкрикнуть то, что и безо всякой

[10] Здесь и далее в разделе цитируются в основном заголовки солидных московских изданий 1994-го.

свободы вертится на языке. Все эти квазиответы, эти "дано" и "говори, говори" шли уничтожить не только несформулированные, запаздывающие вопросы – но и идеи, и нормы, и цели тоже.

Дни идут, с застоем покончено:

– Иного не дано!

– Дедушка старый, ему все равно.

Клоун-говорун не переносит звуков разговора – работая на ковре, он не слышит других, а те, общаясь, мешают работать. Спустить на них тигра Пашку, что ли?

– Бросил гранату и глянул в окно.

– Какая дорога ведет к храму?

– Гайдар шагает впереди!

☪

Тяжек труд исторической невменяемости.

Прежде система снимала с вас заботу о последствиях: действовала она, а не вы, и последствиями она же ведала. Неучастник мог почувствовать себя виновным "**за наши** танки в Праге", но такое расширение авторства встречалось редко, у тонкошеих мутантов. Сегодня нельзя оставаться вне игры – но как при этом не иметь отношения к последствиям? Ведь последствия озадачивают. Служит этому известный ритуал смены парадигм: факт признается, как только он безвреден для власти. Пока он спорен, пока несет заряд оппонирования – он опасен, и его игнорируют. Показателем безвредности выступает полная манипулируемость – **подвластность** реальности.

Полная монолитность субъекта в данный момент позволяет ему безболезненно претерпеть полную инверсию в следующее состояние – всякий раз отменяя память как фактор процесса. При тотальности оборотничества беловежский лунатик не может вспомнить себя, ведь память распространяется только на гомогенную единицу его последнего существования. В нем и вокруг нет ничего равного ему, но иного, отличного, альтернативного – и нет оснований вспоминать.

Раз страус убежал от аборигена, он не страус был, а оборотень, гадкий и несъедобный. Никакого страуса не было! Когда же его все-таки поймали и съели – страуса опять нет как нет. В такой логике попробуй-ка о чем-то вспомнить или спросить.

Забывание здесь не является ни целенаправленной, ни психофизической процедурой. Беловежская забывчивость – функция чрезмерной "ясности", "высвеченности" эллипсоида ИНД, где коротает сроки реформ наш зомби. Переходя из одной в следующую по правилам сплошной инверсии, субъект не может ничего "учесть" и "припомнить", а просто вдруг просыпается однажды следующим "данным". Вытесненный голос "врага перестройки" или "фашиста" вдруг обнаруживается им в центре собственного сознания, как собственная новая идентичность, а былой теперь слышится ему как "радикалистский", "упрощенный" или даже "антипрезидентский". Но ни тот ни другой полностью не исчезают – происходит кувырок иерархии.

Ему не нужно запрещать помнить.

В нем нет места для памяти, и не возникает поводов для нее.

Г. ПАВЛОВСКИЙ

©

Не секрет, что мы сегодня накануне великого предательства этого сознания: оно изготовилось к прощанию с Ельциным. А надо знать, ч е м для этого сознания являлся Ельцин, отчего именно с ним оно достигло общенационального статуса (русским языком говоря, стало повальным) и так долго держалось за него, легко теряя других любимцев.

Толика шкурной осторожности и самая капелька опаски не помешали бы гражданам "свободной России", когда те впервые шли голосовать за Ельцина. Простое наблюдение его штук и приемчиков для обывателя, озабоченного своей собственностью, свободой и безопасностью больше, чем "социальным переустройством", еще в 1990-м г. позволяло ощутить некий озноб.

От Ельцина веяло чем-то странным и недобрым. Это не связано ни с личной верой, ни с политической позицией. Есть просто опасные люди, которых здравый смысл граждан, еще с античности, изгонял с политической агоры. Но гражданин перестройки был выше собственных шкурных интересов! Он был не творец (и низвергатель) политиков, а политолог-самоучка, которого журналы наставили "объяснять и исправлять мир", снарядив тремя-четырьмя отмычками ИНД: "тоталитаризм", "демократия", "административно-командная система" и "суверенитет". Надменно-кислая мина отставного большевика вкупе с полицмейстерской выправкой возымели свое действие на расстроенные Горбачевым нервы.

Это заодно позволяет оценить уровень московской дискуссии о "сталинизме": в самый разгар повальной болтовни о "банальном Сталине", который "груб и нелоялен", "заговорщик" и "повар острых блюд" – проглядели нового, не слишком даже иного характером... Да, гласность хорошо поработала, обучая оболтусов не сомневаться и реагировать в политике на реквизит – коммунизм, френч да этничность!

Ельцин, осциллирующая персона, с клочковатой биографией, существуя "местами" и "время от времени", целиком оправдал штрихпунктирного же беловежца. Верность ему с самого начала требовала изгнать из себя рациональное, самоотчетливое существо. Ельцин превратил существование в многократный и зрелищный заговор, переходящий в заговор же против сочинителей предыдущего успеха. А что это значило для успешного рядового агента процесса? Непрерывный развеселый самоотказ.

Внутри этого пространства углублялась роль Ельцина, как ямы, куда выброшен был ключ от запертой памяти, ведь все, от чего отказывались эти люди, выносилось и помещалось в него... и отказаться от Ельцина теперь для них все равно что остаться без всякого, даже симулируемого прошлого. Без последнего аргумента нищих.

Но они на это пойдут. Старик-президент должен быть съеден, так как слишком долго сохранялся в памяти (т.е. маячил на глазах).

И снова сливаются хоры – и клич "Ельцина долой", перекатываясь по некруглому полю голов, подхватывают (пока шепотком, шепотком)

ваши вороги, и снова, как с Горбачевым, готовится ритуальное заклание с ритуальным же оплеванием кумира, где константой – человечек в траченном пальтеце, наш бедный беловежский клакер, с мятой, как его бороденка, физиономией. Присаживаясь к столу, его отправляют покричать "долой": ведь он сам несъедобен.

†

Простая экстраполяция хода вещей, наблюдаемого нами в 1985 – 1995 гг., по-видимости, сулит нечто и вовсе амебообразное – слишком нестойки проходные мутации в мелькающих инверсиях беловежского человека. Бесконечные повторы неслыханно примитивных процедур не могут, однако, вечно оставаться незамеченными.

Ряд исторических аналогий заставляет меня думать, что итогом ряда инверсий явится **метаинверсия**, в которой уже не последняя маска в ряду оборотней и оборачиваний, а вся их цепь, в свой черед, подвергнется уничтожающему выворачиванию. Субъект (опять же, "хохоча") отречется от всех прежних инкарнаций и отдаст судьбу в руки нового **окончательного итога** – внутри коего закуклится на длительное время.

Короче, судьба беловежского существа будет скорей всего вручена некой очередной надиндивидуальной русской нирване – и мне трудно вообразить, чтобы та не оказалась в конце концов все той же русской властью. Правда, наверняка оригинальным ее переосмыслением, обновляющим драматургию мировой истории, на равных с именитыми предтечами Московского царства, Российской империи и Союза ССР. Однажды – и день уже близок – беловежский человек проснется и, потягивая инфузорные ложноножки, хитро улыбнется: ну дела – чуть идиотом не сделали! Не-ет, он не позволит: Россия выстрадала именно его.

Вопрос, однако, в том, русский ли он?

Ь

Надо видеть, что перед нами **социально сильное** существо. Примитивное, зато не изолированное ни от русской архаики, ни от русской классики, ни от классики, ни от "совка" – ни от современных мировых проблем. Да, беловежский человек стократ проще совка (всегда забавно послушать его вздоры и вздохи про серебряный век!). Он освобожден от лохмотьев мировой русской утопии, как и вообще от культуртрегерской программы русских XIX–XX вв. Освободили его и от бремени гражданина поздней империи – с ее постоянно несводящимися концами, перегруженностью культурным табуированием, переусложненной игрой метафор и амбивалентной включенностью – при вечном же недовключении – в мировую цивилизацию.

Принято считать, что БЧ – существо переходное, некое общее место точек пересечения старых и новых сил, размываемое структурированием новых сил и институтов России. Такое, разумеется, не исключено. Тем не менее, если ставить вопрос о **шансах** беловежца как персонажа, они мне представляются весьма впечатляющими.

БЧ, быть может, и переходное существо; однако мы не в силах сегодня определить ни направление, ни сроки такого "перехода". Так в начале XVIII в. немыслимо было определить будущность "русского западника" – при всей неорганичности и соблазнительности описания его в тогдашней России как патологического отщепа: недоросль, попка да дуралей.

Беловежский человек не связан ни богатым прошлым России, ни его бурным советским недавним. Его капсулированное сознание отторгает, вместе с ценностями того и другого, конфликтную вескость этих ценностей. Он и есть искомый интеллектуалами поздний варвар, пришедший разомкнуть собой – отрубив, разменяв все сложное и деликатное – цивилизационный узел России/СССР. Но этот варвар – старикашка, плод варваризации усталого советского человека. Это обстоятельство делает его не только более искушенной и опасной фигурой – это делает его фигурой заново коренной. Поверхностно мелькнувшее в нем "западничество" – ничто, формуляр заявки на мировую роль в прежней форме подачи, не более. Теперь оно ему не понадобится. БЧ более приспособлен к Большим Беспорядкам, чем его цивилизованный предшественник, советский неженка. Перед нами, возможно, родоначальник нации XXI в., существо, рожденное мировым порубежьем, приспособленное к его вызовам, идущее ответить на них, а заодно и поесть.

Я не могу сказать, какой численностью представлен беловежский человек в землях бывшего СССР. Одно могу сказать: возникнув, он уже не уйдет. Что бы мы ни придумали и ни отстояли, в следующем веке повсюду в России русским придется иметь дело с "беловежскими".

Часть третья, солнцевская

=

В почтовый ящик опустили новую цветную газету. На первой полосе реклама: накаминные вызолоченные часы и вместо обычных при циферблате наяд и штурвала – скипетр и держава Российской империи! Вещица, в общем, во вкусе Собчака. Заказчик же бери повыше.

Сия кучка монархизма кокетливо откляченной лапкой выставляет на вид грамоту следующего содержания:

"ФИРМА "КРОСНА"
ЯВЛЯЕТСЯ ПОСТАВЩИКОМ
ВЫСОКОХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИЗДЕЛИЙ
ДЛЯ ПРЕЗИДЕНТА РФ"

Аутентичность бумаги засвидетельствована росчерком – "Управляющий делами П.Бородин". И типографский кегль бланка значит, что список открыт для следующих поставщиков Е.И.В. Здесь многое можно сказать (статус выборного чиновника как "потребителя высокохудожественных изделий" конституции неизвестен), да не станем ловить блох для либерализма – тот и так раздобрел.

...И на обложке сборника "Либерализм в России"[11] гляжу – часики ретро; но карманные, луковицей. Либерализм же гравюрен: двое плешивых господ с нафабренными усами в вечерних фраках, встреча за штосом: что, Пал Сергеич, про питерские дела слыхал – не пора ли крестьян сбывать? – Да погожу еще маленько, Петр Бернгардович! Жанр. То ли стилизовано под fin du siecle, то ли там и свистнуто.

Забавно, что современный "кадет" идентифицирует себя с землевладельцем времен Кавелина. Интересно и это обращение политики за реквизитом. "Либерализм" или "державность" для него есть нечто со склада, который при большевиках простоял запертым, а Ельцин отпер и выдает по талонам: "фраков 2 (два)... часы из запасника... либерализм..." Все только для россиян.

Đ

Слово **"российский"** удобно тем, что условно и деперсонализовано: никакая особь в РФ не применит такое слово к самому себе, и еще меньше себя так помыслит. "Российский" есть тавро помещения себя в данную емкость – принадлежности штуки к таре. Из "российского" не извлечешь ни русского, ни чукчу – а только "субъекта федерации", либо страхолюдного **"россиянина"** – еще один знак подданства, с переходом в лояльность, накладной гипсовый герб, вроде **"советского человека"**. "Российское" оттого и победило в речевой конкуренции русское, что последнее было ранее сведено к грубо этничному номиналу. "Российское" утверждалось на месте, оставшемся без "советского", – и вполне его заместило.

"Россиянин" – кто это? не я, не вы и не мы – Das Man, каргопольский мужичонка с глиняной шишкой на заду, чтобы не опрокинулся.

Š

Звучные, прежде табуированные слова вообще чрезвычайно свойственны для беловежского младенца.

Лишенный реальных национальных вещей, он цепляется за слова-сувениры, пришедшие откуда-то издалека, где все по-настоящему – не как у нас. "Геополитика" – одно из таких слов, удобное тем, что сохраняет неустранимый имперский привкус "Вельтполитик" – глобальной стратегии действий глобальной силы. Привкус силы ("сильная социальная политика", "сильная исполнительная власть", "силовое министерство" – недаром лексикон ИНД вошел во вкус этих понятий именно в Великое Десятилетие) – еще один вид игровой компенсации за отказ от государственности (где "сила" присутствует имплицитно, оформленная в институтах). Но не переоценить и лексическое значение геополитики, с ее метафоризирующей лексикой – "точно-неточной терминологией" – для обживания эллипсоида ИНД. В известном смысле геополи-

[11] М., 1993; Материалы конференции о современном либерализме Совета по внешней и оборонной политике.

тика прочно вошла в синклит заместителей глобалистской же коммунистической идеологии. Она, и только она сумела раскрасить безжизненные пустышки "России", "Украины", "Крыма", "Евразии" – и здесь, как и повсюду, игра шла по законам присваивающей инверсии: сам назвал, сам и завладею.

В последние годы утвердился предрассудок о реальном существовании России – государства, созданного на остатке территории СССР, не подвергнутом этническому расчленению. Наша задача оспорить применимость понятия в дискуссии о "русской идее", когда та, укрытая в "разговор о России", становится ритуалом слепого участия в реальном, как якобы заданном.

Есть, правда, сильное возражение против самой постановки вопроса: на сегодня уже есть по меньшей мере одно государство, именующее себя "РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ/РОССИЯ" (субъект международного права) и утвердилась манера или предрассудок, согласно которому споры "о России" (о судьбе Р., о величии Р., о прошлом Р.) рассматриваются как относящиеся к данному государственному артефакту. Сам же артефакт подвергается своего рода геофизической апологетике, формула которой: раз оно есть в этих границах, значит, онотаки есть!

Может быть, проще санкционировать сложившуюся договоренность?

Но представим себе другой Израиль, не тот, что мы знаем. Вообразите, что деколонизация Палестины развернулась чуть раньше и Израиль был создан англичанами еще в рамках Версальской системы. Израиль возник – но ему не предшествовала бы светская проповедь Жаботинского, не возник Бейтар – просто еще одна, не самая привлекательная точка еврейской эмиграции. Зато имя ее велико – "Израиль", – поспорь-ка, раз страну признали и разместили в Лиге Наций.

...Наверняка был бы кощунственно восстановлен тот древний Храм, нечто сопоставимое с ударной стройкой имени Христа Спасителя у одноименной дыры в центре Москвы. Армию Израиля построили бы по модели британской, но одели бы, конечно, в национальные костюмы. (В России, что ни соври, все уже было: Иудейский полк, сформированный князем Потемкиным для войны против Турции, одели в лапсердаки "à la hassid".) На кредиты, взятые у арабских шейхов, выстроили бы мощную кошерную индустрию; но отдыхать ездили бы все же в Бахрейн, а торговать – в Дубай...

Вот мы и получили аналог современной русской ситуации: "национальное государство", не освященное ни трагедией, ни традицией, не озабоченное нацией, зато ритуализуемое административно на основе традиционного номинала. И легко признанное мировым сообще-

ством, чтобы тут же переложить на него долги всех бывших России, вместе взятых (опять-таки сходно Версалю).

Ужо вам! Великий Израиль поднимется с колен.

Вспоминается и еще один прецедент, ЕСовский эвфемизм относительно Македонии: "Провозгласившая суверенитет республика бывшей Югославии Македония". Но в нашем случае не было сильного, как Греция, конкурента, заявившего бы права собственности на узурпированное имя – Россия была для русских "московским ничьим".

Вообще греко-македонский прецедент оспаривания права нового государства называться именем покойного, притязая тем самым и на чужую государственную традицию, – не только патриотическое бешенство греков. Зло проще пресечь в зародыше, нежели дожидаться пока оно окрепнет. Здесь есть смысл, нечуткость к которому и породила в конце 1991 года "Россию – правопреемницу СССР".

Орлы, кресты, "поставщик высокохудожественных изделий"... Смысл российской реставрации – в безмерном притязании на чужое. Нет места для остановки – можно дойти и до форта Росс в Калифорнии, были же там под орлами, – нет и внутренней достаточности, довольства, способного сыграть роль временного смысла. Страшные люди с автоматами и в масках красуются на улицах не потому, что за ними охотится мафия – той их вязаные морды до лампочки, а оттого, что "так в США". И Совет Безопасности создан также не для чего либо, а чтобы как в США было. А еще нужен Иностранный легион, как во Франции, День флага, как у Муссолини...

Гигантская обезьяна, забравшаяся на склад исторического реквизита всех времен и народов. Большая обезьяна, бесхозная и, главное, – не жилец... Не зная, что делать, она лихорадочно завладевает все новыми значками, магически полагая, что сумма обозначений реального когда-то пересилит гложущую пустоту, придав небывальщине статус вещи. Но перед нами пока что лишь активная нежить; эктоплазма. Имя "Россия" слишком велико, непосильно для **этой** страны. Может быть, оно и пришло слишком рано?

История с гербом РФ – аспект российской модели реставрации, точней, проблемы российской реставрации, ибо никакой модели нет.

Геральдика есть свод правил работы с символами как с реалиями, а не ключ к сочинению подлогов. Являясь артефактами, гербы тем не менее яростно противятся новодельным имитациям.

Когда возникает геральдический разрыв и традиция почитания герба прекращается, это не отменяет ни его актуальности для группы противящихся переменам, ни возможности его возобновления – реставрации. Но во всех случаях геральдический вакуум не может быть просто восполнен картинкой, нравящейся господину президенту и подтвержденной его, господина, законодателями. Кроме того, важно, ка-

ким образом и чьею силой осуществлен разрыв и как именно это событие оттиснуто в герб? Солженицын, иногда вдруг чуткий к важным тонкостям, отговаривал восстанавливать покойное имя СПб, конечно не по слабости к Ленину.

Попытка игнорировать мощный геральдический взрыв – из которого возросла целая геральдическая традиция, пусть краткая, но несомненно живая (и красное знамя гражданской войны не равно красному знамени 45-го года) – рождает одни геральдические выкидыши. Но последние лишены всякой священности для всех, кроме малого числа обогатившихся и ими подкупленных.

Триколор хорош всем, только триколор не имеет ровно никакого отношения ни к победе 45-го, ни к послевоенному Союзу как глобальной империи, части всемирного советско-американского кондоминиума; Российская же империя, не говоря об абортивной Первой республике, была традиционной и регионально европейской. Само по себе это ни хорошо и ни плохо – вопрос в обозначаемой знаком философии. Хуже то, что в культурное подсознание нации уже внесен конфликт геральдик – в дальнейшем неустранимый. Бывает и "музыка толстых". Но **знамен для элиты** не бывает, ведь знамена иногда поднимают не на парадах и не за круглым столом переговоров о мире.

У нас есть предрассудки – и нет убеждений. Есть строго табуированные фетиши – нет идеологий. Мы небрежны к фактам, но ослепление отнюдь не вызвано пренебрегающей фактами "слепой страстью"; все наши ослепления кому-то выгодны по мелочам.

Когда символы конфликтуют, каждый гражданин выбирает свой герб. Геральдическое принуждение есть закваска двоемыслия и гражданского мятежа в символике. Речь не о циниках, которым плевать, сколько голов в орле, и не о приспособленцах, которые подсчитывают только число орлов на погонах. Но те, кто не примут **ваш** герб, уже приняли **свой**. И однажды за него умрут.

А жалуются на слабую власть. Но проблема отсутствующей **силы** – это проблема несконструированной России. России, которую мы не теряли, а всего лишь не изобрели.

Русское государство все-таки возможно. Не исключено, что оно действительно будет именоваться Россией. Но его нельзя создать, не понимая, что смертно раненное в 1991 г. тоже было Россией – в наиболее вероятной, хотя также не единственно данной форме СССР. Не зная Союза ССР как имени России – тяжкое родовое имя, – никуда не уйти от родовых болезней и семейных проклятий. Поэтому мы стали, оцепенели и заперлись в тот самый миг, как решили "радикально обновиться", – и вот живем в антикоммунистическом Советском Союзе, урезанном, раненом и издырявленном, но не покойном, а еще более опасном.

Опознание себя истинная задача. Но ею очень хотят руководить те, кто намерен возглавить процесс узнавания. Самоидентификация

протекает в палате мер и весов, где шаблон "русского" уже изготовлен – новехонький, в рост петровского гренадера, беловежский муляж.

Национальная самоидентификация не может быть позаимствована. Она не привходит в процесс извне. Она не выводится из объективного положения. Это ряд решений, часть из которых – бесповоротные. Проблема нового государства – это и проблема **идеи** нового государства. Такой идеи нет. Нет и иной России. Применение силы предполагает **норму** такого применения. И восстановление государства может пойти рука об руку с восстановлением нормы.

Новый интегрированный мир России действительно возникает. Но возникает ли этот мир в пределах старого централизованного государства – хотя бы даже только в плоскости этого государства?

И почему не предположить – при неопределенности возникающего мира, – что врагом живой интеграционной альтернативы может оказаться именно беловежская Новомосковия – РФ в ее случайно сформировавшихся очертаниях?

...Интересно, никто не думает еще об одной метафоре. Что, если б Октябрь 17-го кончился не похабным миром, а похабной государственностью – не Брестом, а – рукой подать – Беловежьем?

И мальчишки 17-го года не упразднили рычаги и механизмы старой империи, а, послушавшись старых подагриков да прикинув личную выгоду, пустили их в ход, в порядке правопреемства? Сколько бы новых счетов открылось в Швейцарии... И "мировое сообщество", с радостью признав своих, допустило ту обновившуюся Россию в Лигу Наций.

И рядом с Вильсоном на Версальской конференции победителей сел (до того слетав подлечиться в Люцерн, как Мешков после выборов) отъевшийся Ульянов – князь-регент новой, реформированной Российской империи. И был бы в той Синод, с Луначарским во главе.

Вот революция, которую мы заслужили в 1917-м – а получили только в 1991-м.

Антикоммунистические перевороты в Восточной Европе все-таки были революциями – в каждой из них есть продых, просверк свободы, когда люди, теряя старую почву из-под ног, вдруг приобретали новые шансы или на худой конец прилив голого энтузиазма. Несправедливости, которыми любая революция полна, те же люстрации, к примеру, в сумме (довольно условной) сбалансированы мутным потоком "исторической справедливости" и пафосом, с которым перед маленьким человеком распахиваются горизонты.

Ничего подобного как не бывало в послеавгустовской Москве. Самая бескорыстная из российских революций потребовала от "демократического революционера" не пользоваться той свободой, которую он приобретал внутри процесса, компенсируя зато постоянно подворачивающейся поживой.

Свободы не было, не было и энтузиазма. Ельцин не решился ни раздавить революцию, ни ее возглавить. Блатное опускание Горбачева в

российском ВС перед телекамерами – вот все, что осталось в памяти от "великих возможностей" у тех, кто не стащил у КПСС банк или хоть телефон. Лозунг русской консервативной революции 1991-го года: "Лицензии ценнее люстраций!"

Империя под властью Ленина не вышла.

Зато возможен оказался СССР под двуглавым орлом, где запрещены Советы и красный флаг.

⌘

Закат в Солнцево (говорят – Сукино или Суково, переименованное забытым энтузиастом). Серповидная семнадцатиэтажка, сжав с гектар колхозной землицы, хранит в геральдическом крабе двора сноп деревьев с выступающей руиной сельского храмика, как-то упущенного прошлым дантистом. Теперь новый ставит ему коронку от Московской Патриархии. Освежеванный кирпич алеет в костяных деснах кладки; раствор, согласно ритуалу, покинутый реставраторами до понедельника, каменеет в корыте.

У входа лупят в колокола. Праздно толпясь, новая Русь лущит бананы, гундит да пялится по сторонам; исполняющие воскресное правило семьями – муж, жена, детки, – кучкуясь, цакают поихнему, не по-нашему. У колокольной стойки доска жертвователя: "КОЛОКОЛА ОТЛИТЫ НА ПОЖЕРТВОВАНИЯ СОЛНЦЕВСКОЙ БРАТВЫ АКЦИОНЕРНЫМ ОБЩЕСТВОМ "СВ. ХОЛДИНГ". Черный гранит – на века, прямо фаросское – "Состратус из Книда – богам-спасителям на благо мореплавателям". В наш воцерковляющийся двор тихо ступает парочка в коричневых глухих чадрах, эти оседают из Сомали...

Набожная тетка, перегородив строительными козлами дорожку к Храму Благовещения Пресвятой Богородицы, гонит прочь детвору – поди отсюда, поди. Написано что, не видел? Нельзя! И мальки оглашенно катятся за черту, кидая в каргу банановой ботвой. Ветерок слабо вздымает и сыплет в лицо жменьки пыли, пахнущей пылью же, – вечные летние сладкие, не весящие ничего тучки сору; да субтильные банки с-под Tuborg'a уж не прогрохочут кандально по асфальту, как те, консервные детства: слаба вещица.

Я присаживаюсь на столб электросвязи, поваленный в последнюю реставрацию. Старуха молча злится. Солнышко от Переделкина изобличает расслоение в листве – темно-зеленое всюду исподу подбито алым, а коррумпированные августейше позлащены. Что же, Успение – дни путчей, сговоров, мировых ков; конец каникулам и отпускам, все за свое. Задами сквозанула черная "Волга" – отверженный символ власти, в ней пара жарких смуглых да некто мятый, с портфельчиком на коленках, неопределенно-русский... Заупрямившись, обелиск павшим на Мировой колхозникам еще тянет волынку из двух-трех повторяющихся фамилий – все Федосовы, да Петровы, да вновь Федосовы, не сочтешь, тоска, а через дорогу "Нетрадиционная помощь. Педиатрия, гинекология. Фирма МЕДЕЯ".

– Тремтатарам-даромдашь? – звонко отмачивает одна крошка другой. И та вдруг – развернувшись:

– F-fuck you! – беззлобно, твердо глядя в глаза, прямо Зоя с картинки, и, еще раз для ясности "факнув" – увернулась, все позабыла, спорхнула легкая прочь...

– Хе-ерши? – несется в вышине, вечерея, тоненько-тоненько. – Какие хе-ерши? А ну домо-ой!

В России ли это место?

Россией называют страну люди этих мест?

Россия и государство, объявленное по предложению Р.И.Хасбулатова осенью 1992 г. "Российская Федерация (Россия)", все еще как-то связаны – или только искусственно совмещены? Вечно вместе – или все это всем вообще надоело?

Часть четвертая, питательная и всемирная

✠

Чем явится государствующий обрубок послеоктябрьской России в новом мире – еще одной прозападной автократией? Или советской системой, свободной наконец от рудиментов гражданского общества и вообще от обязательств перед русской культурой – вместе с ними отделавшись от последней цивилизационной узды?

Борьба президента с парламентом в России не только мешала прийти к согласию относительно программы экономических и политических реформ (действительно мешала), не только похоронила вопрос о национальном образе и стратегии Федерации, при этом – парадоксально – охраняя рудименты гражданского общества от втягивания их в схватку бандведомств за власть и ресурсы, – это все было. Но еще: Вторая республика была загубленной попыткой России уйти от мировластья в развитие, в национально-государственное строительство, за путь которого и шла бестолковая борьба в безголовом Верховном Совете. Артобстрел четвертого октября упразднил намечавшийся национальный баланс интересов, точней, обратил его поиск наружу.

Так не пора ли поставить вопрос: как, насколько, в какой степени и в каком направлении сама "беловежская" Россия начинает приспосабливать мир к себе? Каковы пределы такого приспособления и каковы его шансы, включая военно-стратегические?

Мировая революция, о которой столько радели коммунисты, наконец свершилась – хотя и в форме гибели коммунизма. В отношении к ней Запад и США пережили радость, когда из послевоенного мирового порядка, ослабев, исчез компонент тотального страха – и ужас при осознании, что исчез вслед за тем сам мировой порядок.

Устрашающая Империя Ялты – мировое пространство, внутри которого была предпринята первая глобальная попытка институирования

мировых различий, рухнула в 1989 – 1991 гг. И тут только стало ясным, что, втянув человечество в спор внутри западного куста цивилизаций (чем несомненно был коммунистический раскол) и заставляя народы участвовать в том, что им, в сущности, безразлично, Ялтинский кондоминиум отсрочил прямое соприкосновение цивилизаций – стычку, которая началась и идет и в которой никто из участников на сегодня не знает ясных правил игры.

Одновременно с этим, навстречу этому процессу идет ослабление и размывание идентичности государства-нации европейского типа, внутри которого проступают расово-этнические либо культурно-цивилизационные разломы. Каждый из них в отдельности, разумеется, разрешим в рамках демократической обкатки, но дело в их **массе** – и в синхронизации выброса этих проблемных масс со взломом послевоенных границ.

Различение Первого, Второго и Третьего мира сохраняет и будет сохранять свое значение зон инерционного доминирования моделей и остатков прежней мировой иерархии, так же как категории "ветеранов войны", "воинов-интернационалистов" и "жертв политических репрессий" сохраняются в роли категорий социальной политики в РФ и за эти доли бюджета идет борьба. То, что иерархия, описанная в этих терминах, мертва, не мешает некротическим манипуляциям с ней, из которых можно извлекать и свой профит.

Современный мир – мир без СССР не является больше ни чем-то определенным, ни чем-то управляемым, ни чем-то стабильным.

✸

Стоит помнить, что Россия остается своеобразным миром (цивилизацией), располагающим главной силой цивилизаций – емкой сложностью, проникаемостью, притягательностью своего речевого и интеллектуального устройства для всякого человеческого существа – т.е. "переводимостью" на все языки мира. Недостроенная до демократии, цивилизация христианского круга уходит в патологию, немеет, прячется от реальности и рациональных реакций, после чего может имитировать что угодно – например, "прозападный курс", "контролируемость" и "верность процессу реформ".

Россия и вообще-то – результат всемирного выгораживания: ее территория по периметру обозначилась излетом великих экспансий XV –XVI вв. Россия выстроена, как от точки отсчета, от межцивилизационного водораздела Запад–Восток. Водораздел-то существует реально, но он возник:

а) не по поводу России;

б) не в том пространстве;

в) продуктивен и разрешаем.

Как предмет эксплуатации, он вполне мним.

Москва власти вторглась в эту щель и ее обыграла – двойничая, выступая то "Западом", то "Востоком" – эта амбивалентность прекрасно, с душевной силой и всей страстью бессознательного отражена в

"Скифах" Блока: придите, придите же к нам, белые люди во фраках и с часиками, несите с собой, богатенькие, все, что имеете. А не придете – мы сорвем с себя и растопчем дурацкий европейский реквизит, да в боевой раскраске негодяев, впрочем такой же декоративной, позволим себе нечто неслыханное. Интересно, как честный Блок и в провидческом экстазе не забывает про важный народохозяйственный мотив – "в карманах трупа будем шарить"...

Попытавшись и не сумев "вести Россию к демократии", западный "лидер" обратился во влекомого клиентом-аутсайдером. И разговор уже заходит о "долге Запада" перед режимом, который знает историю России ровно настолько, чтобы успешно манипулировать международными страхами насчет его собственных планов.

Россия посмертно упростилась, агрегировалась по силовым осям. Остатки выморочного союзного наследства – механики устрашения, возмездия, с присущими той характерами персонала и типами служивой экономики – подтянулись к ясному для них командному центру. Вернувшись в круг забот кремлевского руководства, они симулируют для него программу реформ, проект которых не был ни сформулирован, ни обсужден, – вновь требуя выброса на мировой простор. И тут поприще им приготовлено образованием зоны конфликтной межцивилизационной тектоники – мира после "Ялты".

Итак, страна опять попала в некий мировой резонанс, внутри которого ее "отсталость" может быть обыграна как геополитическое преимущество. Необходим лишь механизм эксплуатации нового преимущества, простой и безопасный для новой элиты. И немногое нужно для того, чтобы деполитизируемое население, с национальным сознанием быстро теряя и гражданское, распалось на две группы, на меньшинство и большинство – на технологов извлечения выгод из мировой нестабильности и потребителей этих выгод, распределенных по новым правилам.

Нет, мы не топчемся на месте, мы – быть может, к несчастью – движемся вперед, порождая все новые варианты приспособления нашего мира к Большому; на самом же деле мы его ведем, а не он нас.

Зона этой активности – власть и околовластное, привластное и оппонирующее власти пространство. Именно здесь импульсы от мирового целого – через каналы межгосударственного/межэкономического конфликта, но также (а часто с опережающем импульсом) через мир антивласти: интеллигенция, демократическая и национальная оппозиция, диссидентство, – поступают в центр принятия решений и преобразуются в задачи контроля над бесчисленными укладами и вариантами жизнедеятельности людей, что на политоидном языке именуется "управлением обществом и государством".

Западный мир инициировал Вторую российскую республику в этом веке и затем позволил ее уничтожить: безобразную демократию принесли в жертву правдоподобной лжи "контролируемого" режима.

Зато теперь Запад остался наедине с цивилизацией без места, без экономики и даже без точного имени. Все это взялся заместить и умиротворить своими отрывочными манипуляциями послеоктябрьский режим. Но небескорыстно – иллюзия безопасности дорогого стоит. Тем временем потенциальная емкость рынка слаботехнологичных вооружений растет в силу стратегически ограниченной результативности технотронных акций в незападном мире (Ирак, Сомали, Босния, Гаити), и параллельно развитию рынка вторичных неконтролируемых довооружений незападных стран. И там, где задача введения борьбы интересов в систему институтов проклята и забыта, как это уже случилось в современной РФ, симуляция силы не может не обратиться вовне.

Мировая экономика предполагает одним из ограничителей "связанного субъекта", для которого частнопредпринимательский горизонт является его собственным исчерпывающим горизонтом.

В этом смысле крушение таких закрытых систем, как СССР и Китай, выбросило на рынок не одни капиталы, но и, в роли их распорядителей-игроков, иномировых субъектов, экономическое мышление которых в принципе слабо предсказуемо.

Проблема заключается именно в массовом производстве нового субъекта, заинтересованного в результатах современной мировой экономики, но вовсе не принимающего правил игры, связанной с приобретением выгод – имея собственный обширный плацдарм, "укрывище", где никакие правила игры не действуют и не признаются. Территория (б)СССР – зона, где давно потеряна связь норм с поведением. То же обнаруживает, по-моему, и философия коммерческих операций русских неокапиталистов – даже в блестящих и слабокриминальных вариантах это почти всегда "запрещенная экономика" – экономика метасуществ, пришельцев и наблюдателей в мировом процессе; примерно как если бы Карл Маркс сам занялся финансовыми операциями.

В этом смысле речь действительно идет об "острове Россия", по остроумной метафоре Цымбурского, который, однако, не ставит вопрос: **чем, собственно, будут питаться островитяне, когда у них кончатся припасы с провианских складов затонувшего СССР?**

Беловежский человек не может быть лояльным экономическим агентом современного капитализма. Он вообще не экономический человек, зато жив, хитер и хочет есть. Он развивает поэтому свою – **трофическую экономику**.

Вопрос о трофических аспектах русской геополитики актуален и для иноземных мореплавателей, которых судьба, подобно Куку, прибивает к Таинственному Острову.

Новый русский – трофический капитализм чужд идее капитала, cash на Руси значит не наживу даже, а **поживу**. Нажива – не исключает будущего узакопения, им и вдохновляется, а пожива вещь разовая:

"украл-пропил-в тюрьму!". Как ни странно, близкой идеологией тешатся идеологи финансовых кругов и "лиц, которые принимают решения".

Конечно, частная собственность есть акт присвоения ничейного (в предельном варианте – чужого; но юридически незащищенного чужого). Однако это еще не все. Частная собственность есть такое прихваченное, которое общество признало. Это захват, который право, позитивно не одобряя, считает недопустимым обратить вспять без потрясения основы имуществ.

Но советчики "лиц принимающих решения" на защиту поживы зовут не закон, а генерала Грачева. (Да любой разумный пират плюнул бы в лицо этаким "защитникам капитала": кривые ножи уместны в молодости и в диких местах, но для кровных денежек?.. Никсон попал в самую точку, назвав этих "идеологов капитала" якобинцами. И в гроб сходя, благословил.)

Поэтому возникновение состояний в России не ведет к возникновению частной собственности, и от идеи абсолютного права собственности уходят сами частновладельцы. Вместо права собственности мы получаем право пользования захваченным. Последнее право временное; время на поживу отмеряет власть.

Оттого у русских пиратов так мало шансов мирно упокоиться губернатором Ямайки или, например, Владивостока.

✧

Есть ведь и экономические мелочи. А о мелочах никогда не скажешь, насколько они важны. Например, то обстоятельство, что все главные деятели демократической оппозиции и "процесса реформ" десять лет ездили – многие до сих пор ездят – на Запад не за свои деньги, а за чужие.

– Приму первое же предложение на лекции, и – к черту все здесь! Хочется, знаешь ли, еще пожевать чего-то, пососать... – интимно признавался за германским коктейлем некто, будущий член президентского совета, незадолго до ослепительного перелома в судьбе. И кто не помнит чувств, с которыми получал в аэропорту или в холле гостиницы конверт с подъемными? Это так же входило в аромат открытия Запада, как ритуал выгребания шампуней и совершенно лишних лосьонов главами делегаций из собственных пятизвездочных мылен. (Порывшись в перестроечном либидо, всяк без труда припомнит свой опыт прикосновения островитянина к колониальному стеклярусу.)

Табор выжиг тучей слетелся на Запад и, наезжая домой ненадолго, остро критиковал советскую экономику. Теперь-то мы знаем, что такое капитализм! Шопинг-капитализм, ритуал Счастливой Охоты, которым подтверждалось счастье, нам подвалившее. На Западе мы открывали свободу, но в ее незападной форме: выездную халяву. Халява · по-английски is a grant. О, гранты гласности!

Надо ли описывать тот искусственный и нигде не бывалый Запад, который складывался в выездах "невыездных"?! Мы выдумали волшеб-

ный Запад как страну подарков – мир безграничных возможностей, приобретаемых на неверный cash, – и именно так начались большинство личных счетов российской политической элиты (тех самых "лиц, принимающих решения"). Но что за представление о капитализме и финансах могло сложиться на этой основе?

Карманные деньги как капитал – такая же небывальщина, как "собственность есть кража". И естественно, когда под "финансированием" эти люди понимают оплаченную халяву, под "капиталом" – затратный грант, а под экономической свободой – возможность выхватить деньжат и, спрятав часть, все прочее быстро потратить.

У грантов как типа финансирования есть одно важное свойство: гранты даются теми, у кого сила, где власть. Поэтому в местной финансовой метафизике грант как капитал есть деньги вследствие принадлежности к силе – к корпорации сильных, к их ковчегу безопасности. Грант есть денежный приварок без финансового риска. Это деньги, которые, во-первых, необходимо вырвать и, во-вторых, удержать от других претендентов. Вот в каком кругу априорных форм экономического мышления велась разработка концепции "пути России в сообщество цивилизованных наций".

И путь российских реформ органично перерастает в шоп-тур.

Советское потребительское общество экономически сформировалось и антропологически обжилось вокруг центрального пункта – постоянного дефицита потребительских товаров. Дефицит этот, поначалу неуправляемый, со временем ограничивался и контролировался центральной властью, перерождаясь из грубого "дам-не дам" в утонченную иерархию допуска на свой уровень, завершавшуюся максимальной формой – возможностью свободного выезда за рубеж и предельной формой отоваривания. (Кстати, то, чем газетные дуралеи любуются сегодня как культурным ростом новобуржуа – и про Дерриду-то послушает, и Дали-то он покупает, – всего лишь концентрированное потребление непроизведенного. Все тот же отельный лосьон.)

Советский человек – это человек, обживший ситуацию потребительского дефицита и приспособившийся к ней не только экономически, но поведенчески и культурно. Теперь перед нами некто новый: и это не бедный человек третьего мира, а человек, вдруг разорившийся. Он обживает ситуацию потребительских возможностей. Правда, почти все они перед ним закрыты, но все на виду.

Беловежский человек не наивный примитив. Он включен в сложное производство и получает современную информацию по всем каналам медиа, он городской человек, наконец, он сознает себя принадлежащим по культуре Западу – и он же не имеет сегодня не только того, что имеет Запад, но даже и того, что имел он сам вчера: дешевых простых товаров и ощущения причастности к одной из двух равновеликих сил мира.

Он не может заработать то, что он хочет иметь. Зато у него есть способность доставать, развитая еще в условиях потребительского дефицита. Как заработает это свойство в условиях изобилия – изобилия, закрытого от него на неэкономический ключ?

На востоке Европы образовалось гигантское пространство, населенное людьми, неспособными покупать товары – но сознающими, что эти товары созданы и существуют для них. Не имея экономической среды с ее правовой оболочкой, они могут получать все, что она производит. Они хотят это иметь, следовательно, они должны получить все это. Вот экономическая мотивация нового русского капитализма.

Давно следовало обратить внимание на отсутствие философии новой нации и соответственно философии национальной экономики и идей национального продукта. Перелом был страшно силен – и как раз тут страна позволила себе роскошь отказаться от философии! Между тем философия обостренно важна во времена переломов – она вскрывает умы.

Так возвращается в страну бумерангом **иного не дано**: либо придумать, создать свой образ в свободном, множественном пространстве иных образов – либо тупо отступать под давлением обстоятельств, калькулируя беды и злосчастия. Возникает толстый ковер безыдейного псевдоосмысленного поведения, сотканный из препирательств насчет предлагаемых объяснений – без попытки договориться о перечне вопросов, требующих срочного ответа. Под ковром торопливо набивают карманы. Однако нормирование отвергается всеми участниками процесса, что ведет к переворовыванию украденного как норме своеобразного перераспределения на несоциалистический манер.

В последнее время, к общему ошеломлению групп, занятых игрой под ковром (эти группы именуют себя "элитами", "группами интересов" и "людьми, принимающими решения"), процесс достроился до основания и втягивает в себя массовые слои населения, в первую очередь мелких городских вкладчиков. Борьба под ковром для них оказывается чем-то вроде большой биржевой игры, позволяющей им вести свою малую, делая скромные ставки под невероятные проценты. Там, где есть игра под интерес, всегда возможны и ставки на ход игры. Разумеется, появление и рост этих ставок остается не без последствий и для обострения всего хода игры, влияя на решения ее участников, у которых, в свой черед, появился интерес в игре на игру. Иными словами, если малая часть населения много, успешно и откровенно крадет, то остальная страна получает возможность играть на краденое не ими (разумеется, не отказываясь и самим прихватывать по мелочам).

Возникает необычайно смешная, но поразительно интересная общественно-экономическая модель, видимо не имеющая аналогов в третьем мире и предполагающая, в частности, население с высоким образовательным цензом и навыками вторичного – непроизводственного и нетворческого в обычном смысле, зато весьма нетривиального поведения.

Так вырастает очаг влиятельной невключенности в мир – новый геополитический изолят. Обстоятельства выдавливают Россию из миро-

вой экономики в какой бы то ни было роли, кроме роли ведущего мирового игрока, располагающего притом способностью создавать и обострять риски. И каково место в мире для страны, блокированной интеллектуально и извне, зато живой, работоспособной, умственно перенасыщенной (учитывая небывалую незадействованность умов в производстве)?

Место продавца авантюр вакантно.

Конфликт между Западом как цивилизацией и условным "Югом" – куда свалена сегодня вся незападная часть человечества, большинство его цивилизаций, включая и его голодающее большинство, – еще расширяет для России искомое трофическое пространство. То есть пространство конфликтных, принципиально нерыночных отношений между Западом (с его гипертрофией безопасности) и его незападными, иноцивилизационными оппонентами ("в карманах трупа будем шарить").

Задача такой стратегии состояла бы в том, чтобы, никогда вполне не присоединяясь к Незападу, наращивать угрозу возможности такого присоединения, перекладывая издержки за поддержание в стране квазизападного стандарта – как "залога европейской (прозападной) идентичности" – на экономику Семерки.

Эта перспектива не является абсурдной. На нее, кстати, работает и обозначившийся распад Запада. Известен парадоксальный пример антипода России – Австралии, медленный дрейф которой в сторону АСЕАН сопровождается и поиском геополитической легитимации такого процесса (вспомним оруэлловскую Австразию). И в будущем не исключено – несмотря на отсутствие какой-либо предыстории или "культурных предпосылок" – возникновение на фронтовых рубежах XXI в. группы таких стран, как Россия и Австралия, в роли "новых неприсоединившихся". (В пользу возможности такой вторичной, индуцированной ориентализации Австралии свидетельствует русский опыт послереволюционной деевропеизации и новомосковский опыт постперестроечной варваризации СССР. Интересно, что в нашем примере либерализм австралийца как исконно западного человека заработал вдруг в парадоксальном режиме – на снятие барьеров отторжения инокультурной тихоокеанской Азии.)

"Расколотая страна" гигантских масштабов, принципиально амбивалентная цивилизационно, из своей амбивалентности может попытаться извлекать доход более надежный, чем из экспорта дешевеющей нефти.

Вход вообще там, где замок.

Раз вы не способны одолеть преграду силой, попытайтесь разгадать механику ее запоров – обратив саму схему блокировки в источник прибылей. (Изобретательность в schemes – то, чем прославлен русский криминалитет в кругах Интерпола и ФБР.) Подсказкой хитрецам было уже возникновение тупиковой РФ. Ведь почему-то же ее дали создать?

Страх нестабильности и поиск абсолютной безопасности, одержимость избирателей стран Запада идеей максимальных гарантий позво-

ляют "проклятьем заклейменным" манипулировать этой их манией. Если чему научила несчастная Югославия, так исключительной соблазнительности и простоте игры с мировыми силами. Игра сербских партизан в кошки-мышки с угрозой технотронного мщения – следующий шаг в разработке новой идеи восстания, открытие которой принадлежит террористам начала 70-х. В основе лежит механика игры со смертью либо риском смерти для отдельного человека. Причем сами механики этого дела рискуют малым, да их и локализовать невозможно. "Как это делается?"

Модельные примеры – летний европейский кризис из-за угона пары БТРов с положенных стоянок в Боснии (многим ли рискует полевой командир, отдавший этот приказ? и кто вообще рискует? НАТО? Россия? Белград? – зато каковы куши!).

Цена риска возрастает по мере удаления от эпицентра, и, собственно говоря, масштабный риск сосредоточивается вообще не там, где марионетки манипулируют друг другом и более всего – собственными кукловодами. В Боснии риск – "просто" лишние сто – тысяча мертвецов: это вообще не риск для тех, кто манипулирует (чужими!) миллиардами.

Другой вариант – спровоцированный кризис в Чечне. При этом мировые аспекты непрямы и неочевидны даже для кремлевских инициаторов. Российские бюджетные инвестиции в зоны нестабильности – частный случай создания механизма деструкции, когда налогоплательщики (западные вместе с местными) оплачивают не просто рост нестабильности и локальные войны, а перерастание этих кризисов в мировые источники дестабилизации. Чечню уничтожали на деньги, полученные от Запада на "русскую демократию".

Интересно, что, как показал еще исход войны в Заливе, сами "наказания" со стороны номинальных мировых лидеров выступают чуть ли не как новый, добавочный ресурс Богом покинутых стран и режимов. Бомбардировки городских свалок электронными штучками стоимостью в $100000/кило – аналог геополитической игры на повышение. И раз уж не вышло привлечь в экономику западные инвестиции, остается попробовать придвинуть к собственным берегам 6-й флот США.

❖

Мы больше никому не угрожаем – мы просто всемирно признанные невменяемые. Но наказывать нас больше нельзя. Тот, кто разучился пользоваться собственной бомбой и забыл, как и зачем ее делали, способен угрожать тем, что его бомба изо дня в день ржавеет и приходит в негодное и неуправляемое состояние. Не бомбить же нас за это?!

Осмотрительная невменяемость, "неумышленность" – важный аспект самой модели и один из факторов ее успеха. Мировые силы не стерпят появление на планете нового Мордора, генштаба злых сил, калькулирующих вторжения и катастрофы. Но что поделать со страной, "не справляющейся" с кризисами, которые порождаются в ее зоне влияния и то и дело "выходят из-под контроля"?

Ее генералы разучились воевать, воруя – что ж, зато кто еще кроме нас справится с эдаким отродьем. Да, эти соединения уже не способны выполнить ни одной из боевых задач, для которых их созда-

ли и вооружили, – они болтаются там и сям по всему бывшему союзному пространству, множа геополитические язвы, лечить которые Москва не в состоянии, да и не собирается. Зона изъязвления и есть зона наших особых интересов, почему бы ее не расширять?! Все эти язвы **трофические**.

Моделью поведения здесь будет – порождать такие кризисы, которые мировым силам с трудом удавалось бы локализовать, но погашение которых требовало бы постоянного присутствия московской власти в процессе, делая Кремль "неизбежным партнером" всех и всяческих сделок, в которых он имел бы возможность урвать свой кус. Москва не станет играть "против Запада" всерьез, но, всемерно увеличивая трение в мировой системе, заставит его наращивать расходы по поддержанию стабильности ибо и ее бюджет, одна из статей в этих расходах.

♏

Конечно же, крайние ставки повлекут за собой и крайний риск. Нация, решившая существовать в качестве своего рода "накладных расходов" по глобальному переустройству – притом что это переустройство порождает массу проигравших, начисто выбывающих из игры, – не только развязывает себе руки для произвольных коалиций, но, приобретая вместе с тем и самых непредвидимых врагов, рискует, как Германия 1933 – 1939 гг., получить в итоге тотальную коалицию против себя самой. (Заметим – как близко ни подходил СССР к этому рубежу при Сталине и после, его вожди осмотрительно избегали этой последней глупости.)

Когда у страны нет выхода, это не значит, что поставщик безысходности может спать спокойно. Не проясняя своих идей для себя, Россия предлагает себя как экран для любых, самых иррациональных проекций и фобий остальных цивилизаций – включая Запад. Будучи незападной претенденткой на западный статус – бастардом в глазах Запада, она в глазах Незапада отнюдь не выглядит союзницей, а претенденткой на и без того ограниченные ресурсы.

♐

И здесь приходится поставить окончательно неприятный вопрос о **лояльности БЧ как русского** (при его несомненной "русской идентичности" или даже, как теперь встречаешь и в официальных текстах, признаках "этнического россиянина", под каковым разумеют белокожего славянина). Насколько вообще российская цивилизация может рассчитывать на **этот** человеческий и культурный типаж в близящихся мировых переделках?

Говоря еще прямей, можно ли быть уверенным в том, что идентичность этого персонажа сколь-либо тесно связана с его национальностью и в случае неуспеха либо невыгоды для него пребывания в составе "российской нации" мы не станем свидетелями массового перехода элиты Беловежья – целых беловежских племен – на сторону возможного конкурента?

Я не вижу никаких препятствий такому сценарию в культурном устройстве БЧ.

Русскоязычный нигилист, отсоединенный от цивилизационной семьи поименованных наций, валяет то ваньку, то карла, то махмудика,

всякий раз изыскивая в злободневной личине патронташ, газыри, нагайку или что-то еще в этом роде срывая свой профит то как пацифист, то как мировой невменяемый, то как истинный тигр – равно опереточный и когда льет настоящую кровь, и когда прибирает займы под шумок "нового мышления".

Формирующаяся в РФ идентификация является безгосударственной, вакуумной – при этом она сохраняет имперский вкус к мировым рубежам, рыща по миру в поисках почвы и пищи. Беловежские племена – это не нация, не общество, даже не этнос, а **братва или ватага**. Братва, одержимая вариациями на тему этноса, но безэтничная и отпетая, как морское братство острова Тортуга. Ватага, любящая разговор о государстве, даже о "сильном государстве", не интересуясь при этом не только Индией, но и Костромой. – Что ж, прекрасно – это делает ее одновременно и понятной для иноземных "братцев", и глобальной в порыве, подобно несомой ветром саранче, нам все равно, на кого и где выпасть.

Структура "иного не дано" – на которую можно посмотреть, как на **инструментарий перманентной измены** – прекрасно корреспондирует с этой вероятностью, ибо антиинтеллектуальность БЧ сопоставима только с его маниакальной ситуативностью: мельчайшее подозрение очередного ИНД в недостаточности для приспособления запускает механизм осмотра иных, причем поиск, как мы уже отмечали, ведется практически **исключительно** в секторе оттесненных в слепую зону идеоидов-чужаков.

Известная "шутка Козырева" весной 93-го также была именно такой амбивалентной репетицией грядущей инверсии, которая затем и обозначилась ясно. Но ведь не один Козырев способен перекувыркнуться еще разок. Российский национал-демократ и великодержавник может на следующее утро проснуться в постели стратегического соперника с "ай лав ю" (а то и "алла акбар") на устах. И мысль о том, что Россия это вообще серьезно, станет для него вдруг просто смешна.

А мы заметили выше, беловежский человек умеет посмеяться, как никто. Он у нас смехунчик.

Часть пятая, последняя – русская

Россия имела в СССР призрачные метафорические очертания. Она точно присутствовала, не будучи былой небывальщиной. Русь струилась в союзном составе развоплощенной, вот и мушка в янтаре как живая, глянь – капелька на ножке, ан дохлая и не жужжит.

РСФСР, пузырек допотопной утопии русского коммунизма, с утопически нелепым правительством вне Кремля. То ли сновидение Московии, где русский дух, то ли стылый след русской Мировой революции, "Р.С.Ф.С.Р." девятнадцатого года, а там в подтексте и вовсе крамольный намек – золотопогонные шеренги, в атаке на краснопузых... Но хоть эти контрастные версии, были ли они размежеваны между собой?

Нет – и любование чудаком, прущим на большевиков, киногенично отмахивая стеком, уже в 30-х было сродни ноющей ссадине тоски по

атакующей глобус Конной (ни славянского, ни православного ничего тут нет и в помине). Двусмысленность бывалого небытия России работала в составе советского имперского сознания, в роли мифической метасанкции, консолидируя единую советско-российскую традицию.

Если считать, что Октябрь пресек государственную и связанную с ней культурную традицию Первой Империи, естественно вытекает – и охотно используется – презумпция раскола, будто бы все культурно содержательное в советские времена было "катакомбным модусом российской культуры", как бы второй культурой, противопоставленной первой, с нею не связанной.

Но едва ли нам удастся обойти сложные случаи – ту же советскую школу, с Толстым и Пушкиным на фронтоне, Пастернака и Платонова, вполне советских и в то же время природных для русской речи. Русская катакомба семьдесят лет сосуществовала с большевицкой безбожной властью, учила ее детишек да своих отправляла в ту ж единую школу. Послевоенный советский мир восстановил русскую непрерывность в поколениях 40-х – 60-х. После этого СССР можно было защищать как Россию, и это не было враньем: след шел в след, слово в слово. И обетованную Россию советский крамольник чаял в международно признанных границах СССР – только в них, не в "рэсэфэсэре" же было катакомбно ею бравировать...

♓

Сегодня Россия существует в двух главных ипостасях: беловежской власти – и слепого пятна в разумении человека. И эта судорога слепоты, этот спазм неведенья, это (невероятной силы!) самооглушенное небытие личности, такое деятельное и болтливое (как никогда прежде болтливое!) "ИНОГО НЕ ДАНО" – зона следующего разлома, точка тектоники близкого будущего.

...Разгадка придет развязкой, валом узнавания, повальностью верных ответов и "навеки верных имен", преданности, начинающейся с акта предательства и облегченной единовременьем отречений, – профессиями, регионами, социальными стратами – тоскливым, но вдруг несущим легкость насилием над разумом и душой, над жалкой заблудившейся речью, мямлящей, все боясь признать немыслимое уже свершившимся, – всем, что русский образованный класс уже повидал в двусмысленные 1920 – 1930 гг. и навстречу чему пошел, недоумевая и онемевая...

То, что состоится **потом** (развязки не всегда сопровождаются спецэффектами, они подкрадываются на цыпочках, как перестройка), уже действительно и с полным правом – назвавшись Россией либо под иным именем – совместится наконец с родовым древом российско-русских предшественниц.

&

Пора вернуться к теме русских переходных лет, классической теме Двадцатых годов. Известная ироническая фраза о том, что "нет ничего более постоянного, чем временные институты", имеет под собой крепкую местную подоплеку. Переходность не столько российская традиция, сколько острая потребность, запрос русской культуры, как-то со-

четающийся, видно, с ее неудачами при создании собственной цивилизации. Не потому ли, что переходность – враг гарантированной минимальности, включая и очерченную сроком временность? "Предельщики", "постепеновцы", "временщики", "консерваторы", "минималисты" – черная брань русской лексики.

Утопический озноб переходности рождает творения, высота которых соответствует только их принципиальной несовместимости – неуместности в рамках одного подконтрольного социума. Так создаются великие вещи искусства, политики, чистой мысли, взаимно отвратительные друг для друга, озираясь по сторонам в поисках защиты от иного как опасного. И искать им недолго.

Переходная власть даст им защиту, практически – железной рукой и идеально – отсрочкой Иного, "пока не закончится переход", "на время процесса реформ". На первых порах незаметно, мягко все погружается в формальдегид – "при прочих равных, мы не в худшем положении из всех возможных". Эта предельно простая приманка, как ни странно, развязывает мощные созвучия духовного самосмирения ("На Красной площади земля всего круглей", "Но сила старая в соблазне" и т.д.). И когда все вокруг начинают повторять друг другу, что дела, оказывается, не так уж плохи, – время отселяться в Саранск.

Двадцатые годы этого столетия были эпохой такой цветущей переходности. Каннибализм финала, возможно, не столько **поджидал** ее деятелей, сколько **творился ими** – ибо переходность готовит реальную развязку в поле "слепого пятна", а не там, где малюет себе свои лубочные страхи. Переходность утомляет, истощает общественные силы никогда не сбывающимися ожиданиями; а аппетиты растут.

Переходное время высвобождает в стране финалистские страсти, подстрекает жажду и упование Концовки. Развязка надвигается, ибо ее ищут, ее присутствия домогаются. Пусть кошмарный конец всему, лишь бы не бесконечное ожидание реальности. Только жесточайший удар с вышины – и братство им раздавленных смывает с души грех, отграничивая пространство "**их** власти", внутри которого определяемся, живем и разговариваем "**мы**" – братья в беде. Эти "мы" – тара для огромного числа артефактов истории, сознания и культуры. Сюда валятся несовместимые, сочетаясь в невообразимое, – Бухарин, Флоренский, Розанов и Сахаров: возьмемся за руки, друзья!

Ни в одной цивилизации мира, думаю, идея реформ не сопровождается – в столь ясной каждому связи – ощутимой вероятностью применения максимального насилия ко всякому ее современнику и к вам лично. Само насилие приходит не всегда – но страх его навеки отпечатывается в абрисе перемен. Страх, которым сопровождалась любая перемена в СССР, остается и в беловежской России. Сравнительно с 1984 г. он распредметился, зато вырос в массе.

Россия сегодня – точка крайней предрешенности, за которой дальше только белый лист произвола с еще не подобранными исполнителями. И вновь янтарь заливает соты и веки, и, переставая дышать, Россия обретает метафорическую плоть в чистом поле власти человека над человеком.

Г. ПАВЛОВСКИЙ

♈

Мы возвращаемся к пропущенной тайне нашего прошлого.

Не поняв и не почувствовав ее (а она невнятна, поскольку коммуникационное равнодушие подавляет всякое понимание), мы откроем непонятое уже не как прошлое, наоборот – в чудовищной новизне узнаем старое и в него поглядимся.

Запертое от самих себя прошлое и есть то, что мы сегодня изобретаем – с трудами, с великим пыхтеньем, с помощью западных экспертов от Гарварда и Станфорда и на их деньги... Зона запертого и укрытого от всех форм моральной и интеллектуальной выверки существования раздалась и столь велика, что она просто не может быть ничем иным...

Да, властью. Не чем иным, как **властью**. Властью в российском смысле слова, которая есть всемирно-историческое, вовсе не исчерпавшее себя изобретение, ничуть не меньшее, чем транзистор, компьютер и оптоволоконные коммуникации. Как и эти заграничные диковины, наша власть также может быть пущена в серийное производство и поставлена на поток. Отличие современной власти, которая почему-то именует себя "исполнительной", хотя исполняет только то, что сама захочет, – в ее невероятной, сравнительно с прошлым, культурной неуязвимости.

...Властью. Со всем ее сонмом комплексов, чаяний, недовыраженных утопий и невоплотившихся биографий, маленьких персональных историй несвободы, которым уже не состояться без власти и без нее не найти себе языка и места. Властью, главная сила которой – что она знает, что такое мир, и умеет с ним обращаться. Поэтому за ней не просто будущее – на ее стороне мировая динамика.

Это не циклизм. Не возврат в прошлое – когда наконец перестанут повторять эту несусветную глупость! Идее вечной архаики следует противопоставить концепцию России как юной цивилизационной модели, "племени власти", еще не исчерпавшего ресурс – напротив, в последние двести лет и явившись в силе и славе. Только власть в России – это предельно серьезно, прогрессивно, определенно (в том числе и как путь национальной идентификации, как наше "мы"), – и она же самое передовое, самое мировое в нас.

Москва как изобретение еще вырвется на мировой простор. Причем не обязательно (понимал плохо прочитанный Оруэлл) из ареала бывшего СССР.

♎

Московская власть – величайшее русское изобретение. Власть не "архаична" (и не "авторитарна"). А если и архаична, то в том же смысле, как динамически "архаичен" Китай – иное человечество, прикинувшееся государством; в каком архаичны США – почвенная утопия общинной англосаксонской цивилизации. Но что она такое, русская власть?

Есть особый тип связи человека и человека, предполагающий присутствие при этом третьего, имеющего прерогативу и возможность лишить свободы либо умертвить любого из этих двух, независимо от поддержки оставшегося, а можно и обоих разом. Знание этого, сочетаясь с принятием его всеми как простого фактического обстоятельства, порождает интимную государственную, культурную и хозяйственную связь

всех троих. Эту связь я и называю русской властью. Власть вовсе не беспредметна. Она решает задачи.

Не будучи экстрасенсом, московский администратор не имеет возможности охранить и защитить великое бессмысленное пространство, кроме как интегрированно и притом предельно жестко контролируя поведение тех, до кого он физически не способен дотянуться и о ком не мог бы просто узнать. Это предельно эффективная форма контроля на больших площадях, в условиях отсутствия коммуникаций и неэффективности их эксплуатации. Оттого контроль поведения опосредован угрозой превентивной репрессии за отклонение поведения от непременной поведенческой модели. Казнят не за нарушение цензорских постановлений, казнят за сбои в механике автоцензуры. Контролируют не отдельное действие, а совместимость стиля действий с рабочим режимом модели. И если все в порядке, тебе не помешают изобретать свой лазер.

Эта власть и прекращается странно – гамлетовски, в момент крайних сомнений, т.е. неуверенности в своем авторитете хозяина-палача-цивилизатора. Тогда она неслышно "выходит" – и начинается перестройка.

Русская власть никогда не бывает и не умеет быть национальной властью. Мы такие же "славяне", как "скифы". Наша идентичность определена нашей коммуникацией, а наша коммуникация – власть, во власти, относительно власти, власть интимно и власть назло. (М.Гефтер: "Это не только социум власти. Мы еще и этнос власти".)

Власть развивает лихорадочную, энергичную, высокоинтеллектуальную активность, которая внешнему наблюдателю кажется то беспредметной, то гиперосмысленной – "коварной". Но вся она только поддерживает в котле должный жар.

Власть зависима от приложенного ею к себе наружного – европейского, мирового, передового масштаба. Она ценит, бережет и поправляет этот масштаб, в меру сил истребляя любую попытку русских мужчин и женщин устроиться на своих собственных основаниях. Ведь она, русская власть, – Хранитель Периметра, "русского рубежа", и ей нельзя допустить, чтобы в Костроме забыли о Горном Бадахшане и крымском вопросе. Ведь иначе там начнут строить дороги, а по ним будут сами ездить друг к другу. И власть потеряет дело.

Россия не архаична, а поразительно нова, но, странным образом опережая мировую динамику, она изобретает все новые модели эксплуатации этой динамики, обращая ее во внешний скелет собственной, русской цивилизации. Не стремясь "завоевать" мир, она все-таки им "овладевает" – создавая комплексные национально-мировые (внутренне-внешние) ситуации, благодаря которым власти страны извлекают максимум выгоды из межцивилизационных противоречий – не втягиваясь в этот процесс внутренне и отгораживая подданных от его "беспорядков".

Россия никогда не возвращалась в свое прошлое. Московская цивилизация – новая и перспективная вещь, как капитализм, с невычерпанным ресурсом. Она изобретала все новые формы **цивилизации власти** во все новых состояниях мира, этому соответствующих, – закрепляя

мир в подходящих для этого состояниях. Рабская реконкиста третьего тысячелетия еще не объявлена, но она уже подготавливается, руками мнимо освобожденных в конце второго. Ей не нужна ни Россия, ни даже Москва – ей нужна всемирно-историческая цель как основание повседневной власти (у Кремля всегда были длинные руки, такими неудобно заниматься делом в своей стране). Идет собирание утраченного было московской властью жизненного пространства с прощупыванием открывающихся, недоступных прежде для Союза мировых предмостий.

Слабый хочет валюты сильных, но не в силах заработать ее и извлекает максимум выгод из этой слабости. Цепь таких изобретений, с сопутствующими им гекатомбами, эпидемиями рабства, растлениями тончайших умов и всемирными выбросами, глобальными протуберанцами – и есть Summa Rossiae. Духовно насыщенная, культурно мощная, созидательная, хотя и вполне нечеловеческая – не нуждающаяся в свободе человека русская власть.

...Если бы было топологически мыслимо вывернуть человека наизнанку, сохранив несчастному жизнь, то, сцепленные в непроходимую внешнюю арматуру, его ребра и позвоночник объяснили бы русский смысл границы как Периметра, – власти, правящей вами именем отнятого у вас мира – а лицо, запертое в клетку собственной стойкости и укрытое от мира в вечные муки, но проникновенно духовное даст образ цивилизации, что так влечет и откуда нет возврата к свободе.

Российская культура не состоится, пока ее будут пытаться строить как русскоязычно-"российскую", – подобно экспериментам с "пролетарской культурой" 20-х. Можно создать реальную государственную силу с фиктивным идеологическим обоснованием, и она будет даже располагать известной военно-политической мощью, но и той срок недолог. Однако вовсе нельзя учредить фиктивную культуру, которая говорила бы на одном из развитых естественных языков.

В силу неспособности беловежского существа порождать проекты и события оно развивает обширную компенсирующую работу в области реакций на происшедшее. Россия ерзает и суетится на всех мировых форумах. Но что за "Россия" таким путем создается и кому она будет важна, нужна?

Что значимей для нас, населения, рождающего здесь детей в предположении, что и тем жить здесь, – геополитика России или ее возможная цивилизация?

И что мы будем делать со своим геополитическим "местом" – сиднем на нем сидеть? – среди подвижных, разбуженных, рассерженных на этот век цивилизаций его конца? Что это цивилизационное вторсырье, эта свалка радиоактивных отходов мировой истории станет делать в мире, по соседству с Китаем, США и Австразией? – пускать в небо геральдические шарики с победоносцами и триколорами, славя несуществующее русское государство? "Перестраиваться" еще разок? Ускоряться? Ну нет – на это времени уже никто не даст.

И жить на что?

Два образа не дают покоя в русской проблематике.

Первый – жизнь после смерти, что, оказывается, возможна и для наций. Израиль восстановился из небытия, две тысячи лет существуя только на словах. Но чтоб это стало возможным, сама культура должна была приобрести определенный собранный, пересказываемый вид и походно-полевой статус. Евреев хулят за нерастворимость в иных нациях, и я думаю – Боже, дай русским эту способность включаться в иное, в нем не растворяясь! Но как же, как такого достичь?

Ни один еврей за две тысячи лет не знал, что государство Израиль состоится в черт знает каком-то "Двадцатом веке"! И Россия про себя не знает – не может знать, сколько ей еще жить в беловежском рассеянии.

То, что сделали ради возникновения государства Израиль в XX в., ни разу еще не было повторено. Но раз это было сделано единожды, это м о ж е т быть сделано народом ради возникновения своего государства на своей земле.

И еще образ: последних римлян – без Рима. Боэций, Кассиодор и другие придали римской культуре – культуре, быть может (до появления США), наиболее тесно слитой с государственностью, наиболее политической культуре – автономный, негосударственный и деполитизированный характер (тотальная культурная революция, если вдуматься). Они "развластнили" римскую цивилизацию, ужав и упростив ее до понимания "новых европейцев", которые и считали-то на пальцах, и не сгрызли их по недосмотру... (Где-то здесь, думаю, и возникла та поразительная автономность личной и духовной жизни от политической и племенной. То, что резко рознит русского от любого западного человека – впрочем, не лучшего, чем мы, – не этническая черта и не религиозная, ибо возникла и узнаваема еще до цивилизационного раскола.)

Русскую культуру еще придется сжать и отреферировать для ряда беловежских поколений. И еще до этого нам предстоит научиться понимать свои сложности как прямое следствие своей русскости.

НЕМЫСЛИМАЯ РОССИЯ

В. УШАКОВ

Ключевым вопросом для решения проблем, стоящих перед нами, является вопрос самопонимания. Специфика русской культуры не опирается на рациональные формы мышления. Таким образом, помыслить Россию невозможно. Но в то же время вопрос КТО МЫ? требует своего разрешения. Этому и посвящена работа «Немыслимая Россия».

© Ушаков В.Ю., 1995

Умом Россию не понять...

Но можно ли в Россию верить?..

Откуда мы родом? Вопрос этот звучит для нас бесконечным рефреном. Мы боимся заглядывать в далекое прошлое, не находя там тех *мифов*, из которых строятся ожидаемые ответы. Мы уже боимся всматриваться в прошлое недалекое – ибо ответы те нас отталкивают.

Мы родом из **идеи**. Идеи о русском предназначении, идеи о таинстве русского духа. Русская идея меняла обличья, но никогда не находила своего окончательного воплощения. Непонятая *русскость* не дает уму зацепиться и найти ответ. Вера же в идею иссякает, когда разрушаются храмы.

Русский дух, русское государство, русская экономика. Добавив русскость к уже устоявшимся понятиям, вдруг понимаешь, что русскость тут же начинает их разрушать. *Русский* дух противостоит духу вообще. *Русское* государство мыслит государство в совсем ином понятийном пространстве. *Русская* экономика с трудом сопоставима с любой другой экономикой. Русское слово соотносится само с собой лишь в вопросах веры и литературы, но оно растворяется и исчезает, стоит только обратиться к науке, праву, технике, экономике, философии.

Русский, русская, русское... проявляют себя как нечто самозначимое – как *прилагательные*, меняющие саму суть тех вопросов, к которым они обращены.

Помыслить Россию невозможно. Не только потому, что такое понятие не сформировано, но и потому, что инструмент мышления – *язык русский* – не обладает всей той полнотой, которая позволила бы найти в себе адекватные ответы. Островки заимствования слов и понятий не интегрируются в русское мышление, теряя в нем свои исходные смыслы.

Возникает мучительная проблема не только понимания, но и *безъязыкости*, когда невозможно (просто нечем) в языке отразить все те проблемы, которые стоят перед нами. Необходим бесконечный *подстрочник перевода* с языка наших "умозаключений" на язык их истинного смысла в "русском" понимании.

Причитание "осталось только верить" превращается при этом в бессловесное почитание безымянного предмета веры.

Русская идея превращается в набор слов, особенность которых в том, что они подчеркивают лишь свою русскость. Погружаясь в эту череду слов, начинаешь понимать – "...как далеки они от народа".

Чтобы вглядеться в существо русской идеи и хоть как-то уловить ее смысл, необходимо пройтись подстрочником перевода *по ключевым вопросам* русской жизни.

КТО МЫ?

Ответов множество, но нет успокоения. Внутренняя русская самооценка принимает все ответы, но отталкивает их еще сильней. Да и сами ответы в своем большинстве построены на постоянном отрицании. Мы – ни то, ни то и ни то, мы – другие. Но какие? Русскость превращается в бесконечное *самоотрицание.* Относить себя к русским становится даже неприлично. Русская принадлежность начинает восприниматься как некий признак самоограничения. Но мы есть, и вопрос самопонимания остается.

Наше самопонимание не находит себя ни в кровных узах, ни в национальности, ни в гражданстве. Бог, явившись на нашу землю, вдохнул в нас ***культуру***. Культура стала *нашей верой* – ей мы поклоняемся, в ней ищем свои ответы, по ней строим свою жизнь, возводим ей "храмы".

Культура в понимании русского бога – это не только феномены культуры и ее памятники, но некая *целостность* как совокупность всего нашего жизненного уклада, закрепленного в словах, действиях, привычках, обычаях, верованиях, в материальных и нематериальных носителях культуры.

Главный стержень культуры русской – это слово, *русское слово,* вплетенное в саму ее ткань. Принадлежность к русской культуре определяется не национальными признаками, а самоотождествлением себя в языке вне всякой национальной принадлежности. Русскость выступает как прилагательное, объявляющее всякого русским, объединяющее всех русских вне зависимости от происхождения – по праву их приобщения к русской культуре. Русским может быть и русский немец, и русский якут, и русский прибалт, и просто русский. Самоназвание становится сутью русской культуры.

Мы русские лишь потому, что говорим и думаем по-русски. Но это не означает, что русская культура самодостаточна в языке. Язык – лишь точка начала, лишь точка отсчета.

Русское слово

Русское слово само по себе есть *верование.* Вплетаясь в культуру, оно наполняет ее смыслом, сохраняя при этом свою отстраненность.

В русском слове нет однозначной определенности, но слова, переплетаясь, наполняясь смыслами друг друга, рождая грани одного и того же в небольших оттенках звучания, создавая множественную палитру в разном именовании мира, превращаются в тот сгусток смысла, который наполнен глубиной понимания и проникновения во что-то неведанное. Русское слово в единой точке собирает всю устремленность к постижению мира.

В русском слове, как и в русском сознании, обнаруживаешь не только глубину, но и самодостаточность слова, его неточность, а подчас и ненужность слов. Порой в одних и тех же словах начинает проявляться уже не глубина смысла, а бессмысленность пустого словоговорения. Рождается игра слов, в которой словесный поток легко заменяет духовный поиск.

В. УШАКОВ

Русское слово находит себя наиболее полно во внутреннем самоощущении, в точке внутренней самоустремленности ко всем вопросам бытия одновременно. Устремляясь вовне, к обнаружению другого – другого мира, понимания его границ и пределов, оно теряет свою глубину, становится никчемным и ненужным. В нем отсутствуют целые пласты языка, имеющие внутренний смысл русского слова и при этом фиксирующие определенность, однозначность, точность суждений и понятий, отражающих те или иные явления жизни.

Рождается слово-заимствование, которое оказывается внутренне разрушительным по отношению к этим терминам и понятиям. Заимствованные из других языков слова, растворяясь в русском языковом пространстве, превращаются лишь в звучащие знаки. Обрастая русскостью, они стремятся к многозначности, так и не приобретая ее глубины. В них исчезают их исходные смыслы, но не прорастают новые. В то же время происходит как бы подмена сути. Русская действительность, обозначаемая заимствованным термином, не укладывается в него, не узнает себя в нем. Эти слова становятся знаками другой жизни. Стремясь в них понять себя, мы не обнаруживаем понимания, но свыкаемся со словом. Происходит сдвиг и устоявшихся русских понятий. Оруэлловский "новояз" продолжает разрывать наше сознание.

Разрушены не только пласты речи, связанные с точностью описания, но и те пласты, которые создают заповедные зоны любого языка – язык обращения к высшим ценностям и язык проклятий. Язык клятв и молитв – вне которого невозможно обратиться к Богу, но который не должен быть доступен повседневности пользования – оказался растворен обыденной речью. Высокие слова приобрели звучание пустопорожних лозунгов, смешались с застольностью кухонного разговора. Язык проклятий – пользование которым допустимо, только когда исчерпаны все другие средства – потерял запретность в обыденной речи, перестал быть табу.

Ложь и логос – одного корня, так же как клятва и проклятие. Лживость слов лишает нас знания русской жизни. Ненужность клятв наказывает проклятием языка.

Само слово отторгает нашу действительность. Рождается разрушительная бессмысленность языка. Все, что понимается, – бессловесно, понимается иное – не то, что звучит. Все, что говорится, – говорится ни о чем. Такое слово не рождает ни мысли, ни действия. В нем остается лишь выражение чувства глубокого удовлетворения от принадлежности к общности словоговорящих.

В том и сложность подстрочника перевода смыслов русской жизни, что их обнаружение возможно лишь в постоянном потоке русской речи, но эта речь неполна теми знаками, из которых рождается поток. Есть знаки – свидетельства русского словоговорения, но безумно мало знаков – *свидетельств русской жизни.*

Необходимо вновь и вновь восстанавливать эти знаки, наполняя их тем смыслом, который позволит не только отразить мир вокруг себя, но и даст необходимый инструмент русской мысли.

Русская мысль

Русская мысль *беспредельна*. Она сама в себе находит весь мир и весь мир включает в себя. Она не знает границ. В ней есть богоустремленность – тогда она само откровение, – но она способна замкнуться на внутреннюю самодостаточность, отрешаясь от мира, находя весь мир в себе и делая этот мир как бы ненужным и в чем-то незначительным. Ее простор – *стихия*, где нет ничего предзаданного. Но, не найдя этого простора, в ней рождается "дух" разрушения, разрушающий все и вся-ческие границы.

Русская мысль *бездеятельна* – действие тяготит ее, обременяет "бездуховностью" повседневного бытия. Ее размах – весь мир, а не какая-то конкретика обыденного действия .

Русская мысль "*естественна*". Конкретное знание, заданное границами сформировавшихся понятий, трудно интегрируется в русское сознание – оно стремится познать все и вся напрямую. Когда это удается, рождаются гениальные прозрения, но чаще вновь и вновь изобретается "велосипед". Образование, как "окультуривание" русского мышления, внутренне для него противоречиво – "естество" сопротивляется всякой внешней регламентации.

Русское сознание *двойственно*. Как *со-знание,* оно устремлено к знанию со всеми вместе и обо всем. В этом понимании оно – апокалиптично. Но дух нигилизма его не покидает даже в точке конца всего и вся. Беспредельность порождает крайности – *всеохватность и всеотрицание* – либо все, либо ничего. Пространство между ними в русском самоощущении ничем не заполнено.

Русское самосознание, устремляясь к недостижимому, стремится постичь себя во всем, наполняя весь мир собой. Стремление постичь весь мир и мир в себе, движимое напряжением *духовного поиска*, создает полноту русского самоосознания. Другая его грань, растворяясь в *самокопании,* обнаруживает замкнутость себя в слове.

Русский дух испытывает на себе *разрушительность* сразу двух стихий: стихии собственной непонятой беспредельности и стихии ее словесной невыраженности. Внутренняя суть русского духа – постоянный поиск, постоянная *устремленность* за все и всяческие пределы и границы – не наполнилась еще глубиной понимания, не приобрела еще полноты звучания.

Социальная стихия

Безграничность русского самосознания накладывает свое понимание на русскую социальность. Осознание себя *всей Россией* – общее для русского самоощущения. Но русский чиновник – он ведь тоже русский. Дилемма "власть и народ" приобретает иное звучание – русский во власти и русский вне ее.

Русский властный произвол – это проявление в обществе беспредельности русской натуры, произвольности ее социального действия. С другой стороны, произвольность и беспредельность русской социальной стихии ограничена произволом власти. Но властный произвол, сохра-

няя собственную неограниченность, в свою очередь, оказывается ограничен стихией народной воли.

Стихия ограничивает стихию, оставаясь стихией. Формируется встречный регулятор самоограничений. Но это же порождает и несоответствие. Если внутренняя устремленность беспредельна, то ее ограничение противостоит ее сути. Властный произвол оказывается единственным возможным ограничителем произвольности, а значит, и разрушительности социальной жизни (как соединения разнонаправленных воль). В то же время он полностью не отвечает внутреннему запросу общества, суть которого – беспредельность и размах русской души.

В том и особенность героических периодов отечественной истории, что, обуздав личную стихию, воли, *соединяясь*, устремлялись к единой цели, порождая гигантскую мощь стихии социальной.

Исчезновение внешнего начала, единящего воли всех, возвращает к "хаосу" чиновничьего государства, которое вводит беспредельность и размах русской души в "унылые" берега повседневной общественной жизни.

Проявление безграничной русской натуры в социальной жизни противоречиво – она порождает взаимоисключающие принципы: *я отвечаю за все,* не зная границ ответственности, и я ни за что не отвечаю, являясь маленькой частицей большого целого под названием "государство", что порождает *полную безответственность*. Такая противоречивость разрушительна. Она разрушает сам строительный материал социальной культуры. Но и попытки ввести строгое разграничение прав и обязанностей не принимаются внутри общества.

Примеривая западный опыт к нашей действительности, мы не замечаем, сколь регламентированы западные сообщества, сколь атомарно их социальное устройство, где очень жестко разделены все грани социального механизма. Западная культура не знает русского космоса, в ней совокупность определенных прав и обязанностей закрепляется на каждой социальной ступени, вплоть до уровня рядового гражданина. Русской культуре, русскому характеру чужда эта регламентированность. Произвол безответственности и беспредел всеответственности находит свое разрешение в *коллективной ответственности*, когда происходит отождествление личного "я" с коллективным "мы".

Но к нам неприменима и жесткость социального подчинения восточного образца. Стихия народной жизни рассматривает жесткость подчинения лишь как внешнюю социальную форму, не отождествляясь с ней, но оставляя за собой право ей не подчиняться. Более понятной является *ранжированность* общества – наличие негласной и гласной "табели о рангах" – дабы каждый знал свое место.

Мы не Восток, но и не Запад. Мы обращены к *личному самоосознанию*, но нам не свойственна западная исключительность индивидуальности, так же как нам не свойствен западный социальный порядок, понятый как общественный договор. Мы тяготеем к *коллективному единству*, но не готовы принимать самоотчуждение в коллективе с утратой личностного начала, что так присуще Востоку с его нерасчленимой социальной целостностью.

Нам внутренне ближе *устремление* от личного к коллективному – осознавая собственную индивидуальность, мы устремляемся к общим задачам и идеалам. Нам ближе сама ***устремленность***, сохраняющая и нас как личностей, и неотторгающая коллективность нашего "я", а не преобладание того или иного начала.

В этом обнаруживается и та полнота смысла, которая заложена в самоназывании самих себя. *Я – русский* (я чей-то, я что-то, я кто-то). Здесь соединяются и личный план, и принадлежность к чему-то иному, к чему-то большему. К тому большему, где личное устремлено в стихию социального целого, находя в нем свое социальное отражение.

Законоустройство русской жизни

Регламентация русской социальной и политической жизни в форме закона, написанного на бумаге, не обладает характером культурной заданности. Неписаный "закон", отражающий реальные социальные нормы, негласен – причем негласен принципиально. *Негласность* сама есть социальная норма. Негласный закон "предписывает" необязательность писаного закона. Постижение негласных норм становится формой посвящения в русскую жизнь, формой приобщения к ней.

Закон в русском самосознании не является самостоятельной ценностью. Закон постоянно противостоит *справедливости,* т.е. отсутствующее правовое сознание противостоит "незаконному" пониманию справедливости – что жить надо не по закону, а по совести. Понимание справедливости как социального регулятора есть отражение той культурной традиции, которая отождествляет закон и установление всеобщей социальной правды.

Понимание справедливости по-разному наполняется жизнью. Нередко она понимается как самозначимость коллективного мнения, противостоящего мнению личному. За выражение социальной правды может приниматься и то, что еще вчера казалось невозможным, а порой и недопустимым, но этих противоречий для общества как бы и нет. Общественное сознание не замечает этих различий, трактуя справедливость как абсолютную ценность.

Справедливость, наполненная же смыслом *постоянного поиска социальной правды*, отражает сам принцип законоустройства общества в русском понимании. Не найденный раз и навсегда порядок, а постоянный поиск правды и праведности. Жизнь переменчива, но переменчива и правда. Найденные ответы становятся новыми вопросами. Найденные решения ставят новые проблемы.

Целостность культуры

Русская культура понимает себя как *верование.* В ней не произошло разделения целостности культуры на разные составляющие единого социального целого, что столь знакомо Западу, – общественно-политическое устройство, материальное производство и культура как таковая. У нас отсутствуют как самостоятельные ценности политическая культура и культура материального производства. Более того, эти "культуры" вообще не понимаются как культуры.

В. УШАКОВ

Внутренней ценностью русской культуры был и остается мир духовный, что оставляет малозначимым мир материальный, который воспринимается скорее как обременение высшей устремленности. Это приводит к отсутствию самотождественных русской культуре форм материального производства. Происходит постоянное формальное заимствование хозяйственных моделей иных культур, часто схожее лишь с внешней атрибутикой этих форм хозяйствования. Они не приживаются на российской культурной почве и в дальнейшем отторгаются. Жизнь идет все время как бы мимо заимствований, развиваясь по своим законам.

Более того, материальные ценности кажутся настолько малозначимыми, что в нашей культуре нет присущей другим культурам значимости их сохранения. Разрушение церквей является чудовищным деянием, меняющим не только духовный, но и материальный облик земли нашей. Но само разрушение таких "построек" не вызвало вселенского потрясения в народном сознании, ибо строительство церквей воспринимается лишь как материальный символ служения Богу, но не как само служение.

Восприятие в русском понимании общества как единого целого приводит к несуществованию политической культуры как некой значимости социальной жизни. Политической культурой российского государства является "культура" постоянной борьбы за власть. Но это не мешает при отсутствии собственной внешней формы политического устройства постоянно примеривать внешние формы других культур, что приводит к легкости формального их заимствования, а чаще заимствования терминологического и последующего их столь же легкого отторжения. Правда, "термины" могут прожить в политическом лексиконе более долгую жизнь. Самозамкнутым тождеством русской культурной традиции является не политика, не политическое устройство общества, но Власть.

Формируясь как культура, русское самовосприятие национально инертно, для него национальность не является каким-то определяющим признаком. Россия понимается как простор и пространство русской культуры, которая вбирает в себя все, вне всякой национальной и религиозной принадлежности, создавая единое культурное пространство для включения в него различных наций и народностей, для возможного диалога культур.

Это создает *особую выделенность* русской культуры. Что, в свою очередь, приводит к пониманию России не как национального, государственного или территориального образования, а именно как *социального устройства русской культуры.*

Сегодня предзаданность конечных ответов размывает поиск нашей собственной сути. Опять происходит примеривание чужих культурных одежд поверх российского тулупа. Социальные нормы различных культурных традиций *разрывают* русское самоотождествление. Возникает необходимость прервать цепь бесконечных примерок, но сформировать внутренний, *культуру осознающий* поиск, который уже позволит соотносить культуру российскую с культурами иными.

При этом формирование словесного и текстового культурного пространства не должно подменять осмысление и освоение всего пространства культуры. Есть опасность подмены реального культурного поиска поиском слов в "культурном" кухонном разговоре. Есть опасность подмены культурного поиска поиском новой идеологии. Но суть любой идеологии именно в отказе от поиска. Идеология избавляет человека от необходимости думать, предлагая взамен ограниченный набор идеологических штампов на все случаи жизни.

Не только под угрозой очередного нашествия или под твердой рукой еще одного диктатора может обнажиться социальный нерв, собирающий в себе устремленность всех воль в поиске лучшей доли, – его обнаруживает сама жизнь. Этим социальным нервом способна стать совесть народа. *Со-весть*, как весть о другом, весть о собственном долге, весть о собственной ответственности за нашу общую судьбу. Совесть не приобретаема, она вживлена в наше мироощущение. Утрата вести о другом влечет утрату русского самоотождествления. Ее пробуждение дает нам возможность найти выход из сегодняшнего тупика. *Но в это надо верить.*

ВЛАСТЬ

Главным и ключевым словом и понятием нашей жизни является ВЛАСТЬ. Столь болезненное для нашего сознания понятие, что прикосновение к нему обжигает. Власть для нас есть что-то одинаково и враждебное, и сладострастное.

Власть – это верование и страсть одновременно. Власть понимает себя как Власть. Умом ее не понять – с ней надо сжиться.

Органика нашей культуры превращает власть в нечто самоценное и самодостаточное. Русская власть есть обуздание русской социальной стихии. Нет во власти иной задачи, чем слияние с ней. Все, что она дает, – это быть ею, быть в ней, оставаться постоянно при ней. Обладание ею не требует иного умения, кроме как способности к ее *захвату, удержанию и преумножению.* Дележ власти почти невозможен – это отдает какой-то болезненностью.

Сохраняя внешние атрибуты "государственного управления", внутри себя она в них не нуждается. *Она сливается с государством.*

Ее внутренняя устремленность – это постоянное подтверждение своего существования и присутствия. Ее обнаружение происходит на каждом шагу. Ее основное право не в поддержании социальных норм, но в постоянной их смене и новом установлении. Она не знает ответственности перед обществом, а ее произвол ничем, кроме нее самой, не ограничен.

Не тотальное регулирование всех сторон общественной жизни ею движет – понятие регулирования ей совсем чуждо, – а свое собственное обнаружение в форме права на формирование самой социальной жизни.

Борьба за власть

Основной принцип существования власти – это ***борьба за власть***. Не борьба интересов – социальных групп, политических

партий и группировок, отдельных личностей – ее самоценность, а постоянная борьба за власть. Причем не борьба персонифицированная – к личностям у нее пониженный интерес, – а борьба власти с собой же за самое себя. Представленность же конкретных лиц в этой борьбе – лишь некий флер заигрывания с "реальной" жизнью. В рамках этой борьбы происходит постоянное воспроизводство власти и всей поддерживающей ее чиновной пирамиды. Меняются лица, но остается Власть.

Ключевым в этой борьбе, ее символом является борьба за обладание "*государевым престолом*". Формы восшествия на него (демократические, партийные или монархические) неважны, важен захват самой власти – отождествление с *Взошедшим на престол* всей власти в государстве и как признание этого – "присяга на верность" ему чиновничьей братии.

Задача ее удержания и преумножения – это постоянное подтверждение присягнувших чинов верности престолу и удаление тех, кто заставил сомневаться в их присяге, а также создание недосягаемости престола для всех толпящихся у него и жаждущих на него взойти. При этом власть как единое целое стремится к полному слиянию с государством, когда становится неразличимым, кто есть кто (кто – государство, а кто – власть в государстве). Этот принцип распространяется на всю иерархию власти.

Персонификация такой борьбы носит характер "*откровений*" между Первым лицом во власти и лицами, к ней устремленными и уже приближенными к ней. Право на это откровение и содержит всю внутреннюю коллизию борьбы. Процесс смены власти, а точнее, лишь замена персоны, являющейся Первым лицом, есть "откровение" более высокого порядка. Совсем сжато это звучит как: *есть мнение* (чье – неважно) – Бога, народа, аппарата, отдельного в нем чиновника или еще бог знает кого. Но самое высокое "откровение" – это откровение самой Власти вне всяких лиц и должностей. Право быть носителем этого откровения является наивысшим в ней достижением. Это происходит уже с почти полной потерей собственного лица.

Выработка этого "откровенного" мнения и определяет процедуру смены власти. Мнение родилось – далее тишина. Власть негласна. Она дана "свыше", и суждения ее не могут иметь личностного значения, и исчезает все, что позволило бы понять, как формировалось мнение.

Выработка мнения не просто "борьба под ковром" или кулуарность принятия решений. "Мнение" – это та стихия, в которой важны даже дуновения. В ней нет правил – одни "откровения". В ней нет правил, кроме единственного – мнение обезличено. Каждая попытка придать ему личностный оттенок заканчивается его отторжением. Есть мнение – оно есть, но нет лиц, его высказывающих.

Его формирование пугается публичности, но публично же о себе заявляет через слухи, недомолвки и недосказы. Оно чурается всякой конкретики. Конкретика "бездуховна", тогда как мнение предельно "одухотворено". Выработка мнения растворяется в настроениях, расстановке столов, убранстве кабинетов, изменении часов приема, очередности болезней. *Мнение есть* – в этом его наивысшая сила. Сама же про-

цедура смены власти выявляется в процессе его проявления. Причем неважно, будет ли это дворцовый переворот, отречение от престола, выборы или решение Политбюро. Главное – взять власть.

Задача ее удержания – это уже процесс формирования "*общественного мнения*". Его наполняют "мнения" с мест, "решения" трудовых коллективов, "всенародная поддержка" правильной линии, "предсказания" астрологов, высказанные вроде бы в прошлом году, исторические "аналогии" как последние достижения науки. Сила такого общественного мнения в том и состоит, что оно всеобщее и безальтернативное. Его исчезновение лучше всего свидетельствует о том, что где-то в глубине "народных масс" рождается новое "мнение".

Преумножение власти есть пришествие "*высшей благодати*", когда вся остальная жизнь меркнет в сравнении с ней. Она не определяется какими-то конкретными результатами, достигнутыми властью, высшая благодать выявляется лишь при пристальном всматривании в жизнь и обнаружении того, что обыденное сознание не способно заметить, – "рост благосостояния народа", "жить стало веселее", "беспримерные достижения в труде и общественной жизни". Пристальность взгляда, его специфичность позволяет все это разглядеть.

Удержание и преумножение власти не прекращает борьбу за нее, а только трансформирует, делая более невидимой глазу, но от этого не менее острой и напряженной. Борьба все больше и больше переходит в стадию определения мест в табели о рангах.

Принимая оболочку "демократического государства", борьба за власть представлена в форме псевдоборьбы исполнительной и законодательной ветвей власти. Но каждая из этих "ветвей" (включая судебную) – осколки целостной и неразделенной власти. Борьба за власть в условиях демократии – принципиально иная. Она скорее напоминает большой политический торг.

В условиях демократии суть законодательной власти – законы принимать, соблюдая все демократические процедуры, так как закон должен отражать принципы социального согласия и принятие обществом этих законов. Наша же "законодательная" власть издает приказы (иначе назвать ее творчество невозможно), но не знает, как заставить общество эти приказы исполнять. Суть исполнительной власти – законы исполнять, регламентируя всю работу государственных органов для их осуществления. Наша же "исполнительная" власть все и вся регулирует. Борьба законодательной и исполнительной властей в условиях демократии отражает стремление соблюсти баланс интересов, представленных в обществе. В наших условиях – это всего лишь борьба за власть. Суть судебной власти – трактовать законы и механизмы их исполнения, выступая как сила, стоящая над схваткой интересов. Наша же "судебная" власть так и не решила, к кому примкнуть.

Сегодня нет в России противостояния властей – самих "властей" просто нет. Есть другое – непрописанность права на откровения со Властью, есть непрописанность мест в "табели о рангах", есть неясность с тем, чем является Власть сегодня. Вот и идет борьба за места, за право, за власть – и все это вперемешку. Борьба носит "законодательно-

исполнительный" характер. Никто не знает, за что он борется, однако борьба не прекращается и не затихает. Внутренняя суть власти не дает этому произойти.

Государственное регулирование

Власть не регулирует какие-то рациональные формы социального поведения, независимые от нее: правила социальной жизни, управление экономикой, поддержание общественного порядка, борьба с преступностью. В ней нет самоограничения. Она видит себя всем государством в целом.

Государственное управление не совпадает с властвованием, но в нашем государстве они слиты. Различные формы государственного управления подразумевают все же перечень каких-то целей, задач, проблем. Но если единственной целью и проблемой власти является борьба за нее, то управление теряет свой внутренний смысл. Рождается противоречие – власть стремится к слиянию не только с государством, но и с обществом, не имея никаких общественных целей, тогда как у общества есть конкретные, отличные от власти цели и проблемы, т.е. общество стремится отделиться от власти.

Чтобы этот процесс не стал разрушительным для власти, она сама начинает предлагать обществу "цели", "задачи", "проблемы". В них достаточно сложно выявить какую-то реальность, так как они ориентированы внутрь власти, представляя обществу лишь понятную ему оболочку.

Принятие реальных решений все же происходит, но они направлены на очень узкий круг вопросов – либо внутри властной структуры для удовлетворения персонифицированных интересов, либо для демонстрации обществу своего присутствия и наличия властной воли. В перечень этих решений зачастую попадают совсем уж незначительные мероприятия, но в основном это "потемкинские деревни". Остальные решения носят декларативный характер, что заставляет общество решать свои проблемы, минуя властные институты.

Когда же власть сталкивается с необходимостью принятия действительно важных решений в жизни общества (а это возникает, только если власть ощущает реальную угрозу своему существованию), она демонстрирует уникальную неспособность принимать решения.

Решения власти не носят характера *возможных альтернатив*, которые позволяли бы добиваться результата при помощи смены решения, окажись один из вариантов неудачным. Решение всегда окончательно и бесповоротно и обычно самое наихудшее с точки зрения достижения социальных целей.

Безальтернативность и бесповоротность решений рождается из материала тех же "мнений" и "откровений", что и борьба за власть. Достижение целей и откровения – вещи принципиально разные. Они разной природы. Цель имеет характер обязательной материализации, откровения – характер "духовный". Информация для выработки решений подразумевает обработку данных о фактах и событиях. Откровения

есть "анализ" мнений – с мест, от Бога, от Власти. Планирование, понятое как целеполагание, невозможно для такой власти в принципе.

Но, принимая решения, власть не ошибается лишь в одном – в достижении "цели" ее удержания.

Мы и власть

Власть строится из того же материала, что и русская культура. Но у нее есть с ней и принципиальное несовпадение. Они обе одной природы – они есть верования, потому власть стремится к слиянию с культурой так же, как она стремится к слиянию с обществом. Но она не тождественна культуре, что рождает "ревность" власти по отношению к последней и отторжение от нее. Культура *многоохватна и исторически вечна*, власть *конкретна и сиюминутна*. Культура вмещает в себя не только общество, но и личность. Власть же личность не различает по своей внутренней природе тотального социального целого.

Выделяя из культуры лишь одну ее грань, власть оказывается под воздействием ее разрушающего начала как начала стихийного, что и создает постоянную борьбу власти с культурой... за власть.

Социальная ответственность, государственное управление, демократические процедуры, участие народа в управлении – сколь все это несовместимо с нашей *архаичной* трактовкой власти, когда мы бесконечно ожидаем, что искра божья пронзит интуицией властителя милостью божьей и мы наконец-то попадем в царство небесное, где власть всевышняя – всесправедливая и всеблагая.

Беспредельность как ответственности, так и безответственности порождает *разделение* страны как бы на две части: одна имеет все, всем распоряжается, но ни за что не отвечает, и имя ей бюрократия, а вторая – ничего не имеет, кроме самоназвания, за все отвечает и безуспешно защищается от произвола первой, и имя ей народ.

Мы не отстранены от власти – мы от нее *удалены*. Движение во власть требует специфического самоограничения – ограничения своего личностного начала, но при этом не каждый готов этим жертвовать. Так как власть совпадает с нами по культуре, то наши с ней взаимоотношения носят характер *ритуальный*. Мы ее ругаем, когда она наступает нам лично на "мозоль", но мы с ней единое целое – когда она поднимается на уровень коллективного "Мы". Нам необходима не правильность принятия ею решений, а всего лишь "ласка" и внимание – ощущение возможной принадлежности к ней, ощущение непокинутости властью. Наша всеответственность нас не тяготит – она компенсируется возможной нашей же безответственностью, в том числе и за себя.

Власть и разум в русском сознании *разъединены*. Участь интеллекта (и их носителя – интеллигенции) лишь в том, чтобы либо робко советовать, либо громко ругать. Власть отторгает интеллект, интеллект отворачивается от власти, а народ безмолвствует и живет своей жизнью. Оставаясь архаичным, разрушительным началом, власть бесконечно сохраняет свою *особость*, а с ней и свою невежественность.

Попытки соединения власти и разума так ни разу и не увенчались успехом. Но это проблема не только власти, но и интеллигенции, ибо

она, представляя сильно развитое личностное начало культуры, оказалась неспособной на адекватное устремление в народное "мы". А приход во власть приводил к трансформации и подавлению в себе личностного начала. Разум "глупел", не находя своего соответствия во власти.

Косный же чиновничий аппарат продолжает грызть свои удила власти, и все никак не просыпается в нем искра божья. Ожидание того, что божья милость снизойдет на нашу власть, позволяет нам оставлять ее в руках тех, кто нет – не враждебен нам по духу, – но дает успешную подмену милости господней милостью чиновничьей касты, очень практичной, очень недалекой, но умеющей пользоваться всем инструментарием государственной власти и нашим бесконечным ожиданием.

Чиновник – это тип русского человека, который готов ради общего дела на "*самопожертвование*" – на самоограничение властью, на самоограничение (и самоограниченность) в человеческом плане (но не в материальном).

В его понимании его ответственность – это ответственность не его лично, но ответственность государства, право же государства он воспринимает как и свое "право" тоже. Поэтому он не чувствует своего противопоставления народу. Он и есть тот самый народ, но особый его материал. Как только он попал в чиновничью касту и устремился к власти, его страстью и смыслом жизни становится сама власть. Градусом этой страсти, мерилом этой страсти является место в "табели о рангах", которое не только определяет вес чиновного человека в "обществе", но и его приближенность к власти – его личное право на высшие откровения.

Структура государства

Попытки разрушить бюрократическую структуру под лозунгом демократии бессмысленны, так как ныне существующая структура власти сама пронизана логикой разрушения. Проблема не в том, чтобы разрушить власть старую, но в том, чтобы *создать власть новую.*

Демократическая попытка построения власти почти обречена на провал. Нет и не было у нас государственной структуры в классическом западном понимании – как совокупности мест, безразличных по отношению к лицам, их занимающим. Так же как и не было государства в традиционном восточном понимании как социально нерасчленимой целостности, формирующей жесткость иерархического подчинения.

Россия осваивала свою форму государственного развития: *соединение личного и коллективного.* Наложение государственной власти на эту социальную форму привело к тому, что власть оказалась противопоставленной обоим началам и разрушительной по отношению к ним. Государство как тотальное целое подавляло индивидуальные порывы, что, в свою очередь, порождало гигантов, противостоящих государственной махине. Государство как процедура действий отдельных граждан не давало сливаться коллективным усилиям, что преодолевалось лишь в отдельные героические периоды российской истории.

Суть государственности российской – *социальность особая*, в которой каждый ее представитель – *государев человек*, носитель всей государственности в целом. Эта государственность не знает естественности и неотъемлемости гражданских прав и обязанностей – в ней *переплетены долг государственный с личным долгом*. В ней нет государственных служащих и структуры государственных должностей. В ней все люди служивые – государевы люди, а структура властных мест скорей напоминает *органическую структуру* – структуру скелетного вида. Служивые государевы люди неотторжимы от властных мест – представляя все государство в целом и самих себя в государстве, обрастая государевыми связями как связями личными, а связи личные превращая в государственные, они не только службу служат, но и кормятся от властных дел государственных.

Российская особость смещает вопрос о форме государственности – от принципов национально-территориального устройства общества в различных видах и соотношениях к принципам иного свойства. Появляется понимание государственности как социально-личностного *выбора принадлежности* к тому или иному социальному образованию. Но этот выбор понимается не как выбор, закрепленный от рождения или по праву проживания на данной территории, а как выбор своей *личной* принадлежности к культуре, отождествление себя с ней, понятое как *осознание* своего личного долга и следование ему. Право выбора заложено в самой культуре, и приобщение к ней формирует его принятие (или непринятие).

В традиционном виде такой выбор – это принадлежность подданных (т.е. облагаемых данью) к тому или иному образованию государственному. В то же время российское самосознание не знает *свободы выбора* как выбора *индивидуального* – судьбы ли собственной или властителей своих, – но в нем сильно устремление к *свободе воли*. Власть в этом смысле выступает как форма социально-личностного воления (от воле-подавления до воле-усиления).

Перед последней чертой

Перед последней чертой, когда либо брезжила близость обладания идеей, либо была опасность разрушения государственности, особость государства Российского вдруг проявляла свою гигантскую силу. Но отход от последней черты уводил от постижения идеи, и шел процесс распада и очередного перерождения (или восстановления) государства в чиновничий материал.

Опыт отечественных войн – яркое тому подтверждение, когда нашествие врага *не сдвигало границу государства* по линии боевых действий регулярных сил, а сама эта *граница проходила через каждого гражданина*. Это имело как форму партизанской войны, так и выражалось в любом виде патриотизма даже вдали от боевых действий. Исчезновение внешнего объединяющего начала возвращает все в форму непонятой, а потому разрушительной чиновничьей государственности.

Где есть хоть один русский, там есть и Россия. Это подтверждает и существо внешней российской эмиграции, и существо нашей внутрен-

ней эмиграции от российского произвола. Осознавая себя русскими, мы в себе обретаем *свою Россию.* Теряя ее – теряем и себя, уходя в другой мир – в мир, где уже нет России.

Раздвоенность русского сознания разрушительна. Направляя свои усилия на устранение чиновничьего произвола, мы оказываемся *в плену саморазрушения.* При этом не происходит адекватное освоение органической структуры государства. Опыт "конца истории" впрямую не переносится на повседневность.

Мы настолько сотканы из противоречий, что рождается впечатление безысходности ситуации, но это не так. Наша политическая культура имеет и оборотную сторону. Россия имеет исторический опыт выдвижения (скорее самовыдвижения) тех лидеров, чье самоосознание своей роли, чья гражданская позиция и гражданские поступки точно соответствовали внутренней сути нашей культуры. Скажем, отечественные войны выдвигали именно тех лидеров, которые смогли взять на себя *всю полноту ответственности* вопреки самой системе бюрократической власти в России.

Закон

Российский писаный закон остается декларативной нормой – либо оберткой иной культурной традиции, либо формой властного произвола. Он понимается в русском сознании как нечто, принадлежащее к нереальной, к несуществующей жизни – жизни бумажной, противостоящей жизни настоящей.

Такая традиция делает очень зыбким понятие гражданского общества, в котором основополагающим началом является Закон – закон, принимаемый на принципах общественного договора. Если же я не гражданин, принимающий общественный договор, а государев человек, который сам вершит закон, это многое меняет. Тогда я могу судить не только по закону, но и по "справедливости", т.е. в любой момент отменять закон, если "справедливость", по моему мнению, нарушена.

Закон в русском самосознании не обладает самостоятельной ценностью. Он как социальная норма разделился на варианты выбора "справедливости": справедливость закона, если ты уже переступил его черту, "законная" чиновничья справедливость и справедливость народная, когда что-то становится достоянием общественности.

Выбор между ними стихиен, так как неосознанное чувство справедливости как социальной нормы накладывается на постоянное декларирование необходимости государственной законности. Это не позволяет их разделить и привести к требованиям русской культуры как путем возможного их переплетения, так и возможного жесткого размежевания.

Сегодняшнюю преступность не победишь, увеличивая законную "преступность" "право"охраняющих органов, а тем более не победишь призывами к закону. Пока преступность противостоит лишь власти как власти несправедливой, грань преступления размывается, и происходит постоянное самооправдание преступившего закон.

Страх преступности сегодня – это *страх непонимания* той нижней грани повседневных норм, преступать которые невозможно, потому что это означает оказаться вне общества, вне морали, вне собственного самоотождествления с культурой. Но нижний предел как в зеркале отражает предельность высших ценностей.

"Не убий" (и как по контрасту – кровная месть в иной культуре) теряет свой смысл, если не заданы *грань преступления* и наказание за преступление ее. Ведь "не убий" не запрещает убийство по отношению к тому, кто преступил эту грань либо находится вне действия моральных норм данной культуры вообще (враг, животное и т.д.).

Не жестокость наказания, а *изменение ценностной основы* дает выход. Чтобы в обществе изъятие чужого добра стало пониматься как преступление – а с этим появилась и заповедь "не укради", – собственность должна была сначала стать социальной ценностью. Воруя в одном месте, этот же вор в другом месте уже стремится наворованное сохранить как ценность собственную, социально охраняемую. При беспределе же воровство становится растратным.

Обуздание преступности возможно и включением *народной справедливости,* когда нижняя грань станет задана явно и понята ясно. Грань эта определяется гранью принадлежности к русской культуре, которая и может сформировать понимание нижней грани допустимого. Если этот вопрос раньше был понятен, то сейчас он требует новой переоценки. Но эта оценка не может содержаться в каких-то абсолютных показателях – она должна дать понимание допустимости социального поведения, допустимости источников материального благополучия, допустимости других социально значимых действий, а самое главное – принятие их как норм справедливых, как норм культуры.

"Демократические выборы"

В традиционном чиновничьем государстве выборы как процедура совершенно не требуются. Здесь низовой уровень "выборов" – это первый шаг личного самоограничения и занятие самого низшего чина с присвоением самого низшего ранга. Восхождение по карьерной лестнице все расставляет на свои места и выстраивает всю структуру государства.

"Демократия" превращает это в абсурд и сама становится абсурдом. Процедура демократических выборов требует предъявления определенных характеристик – наличия *избирателей,* а не "народа", *публичности* политиков, а не "отчетов" о проделанной работе, наличия у них *программ,* а не "перспективных планов развития". Выборность власти формирует, как обязательное условие ее поддержания, *стремление политиков к перевыборам,* что обязывает их к выполнению предвыборных обещаний. Иначе у них появляется желание давать своим избирателям уйму несбыточных обещаний – лишь бы проскочить выборы, а дальше хоть трава не расти.

Демократические выборы у нас создали сложности для бюрократии с формированием "мнения" об их необходимости и о том, кого можно и нужно выбирать. Она пытается трансформировать выборы в

механизм собственного волеизъявления, стремясь получить при этом "демократическую" легитимность. На это накладывается и то, что в нашей политической культуре не заложено понимания свободы выбора, и вследствие этого происходит неприятие и свободы, и выбора. Власть от Бога, а не от народа. Власть принимают, а не выбирают. *Дайте нам нашу власть*, а не заставляйте нас выбирать из вашего же круга.

Сегодня мы выбираем не из ста пятидесяти миллионов россиян, а лишь из тех, кого предложила та же бюрократия. Вопрос, почему из этих нескольких тысяч претендентов можно выбрать тех, кто способен представлять интересы миллионов, даже не поставлен. Демократия по-российски превращается в выборы без выбора. Нашей проблемой является не то, как выбирать из предложенных кандидатов, а то, кого вообще можно выбирать во власть.

Проблема даже не столько в способе формирования властных институтов, сколько в *мере ответственности* тех, кто придет к власти. Замыкаясь на самосуществование, власть, сформированная пусть даже самым демократичным образом, становится самодостаточной и отстраненной от всех наших бед, что вызывает либо раздражение у всех остальных сограждан, либо... стремление самим прорваться к властному распределителю, чтобы все иметь и ни за что не отвечать.

Отсюда уповать на несовершенство законодательства – вещь безнадежная, более важными становятся сами *принципы выдвижения государственных мужей и принципы достижения социального согласия.* Формальные критерии государственного устройства не срабатывают.

Трансформация власти

Излом современной власти, понимаемый как *безвластие*, все же безвластием не является. Исчезло бывшее отождествление власти с государством, как и исчезло отождествление государства с властью, а новое "единство" так и не родилось. Но Власть как социальный институт продолжает "исправно" функционировать, хотя и изменилась его форма.

Любая трансформация российского государства содержит в себе *воспроизводство Власти*. Попытки придать ей иной характер наталкиваются на *органическую слитость* ее с государством, их нерасторжимость. Вопрос о русском государстве – это не вопрос о демократии или диктатуре, это вопрос о *сути Власти*. Поэтому любое реформирование будет сталкиваться с необходимостью смены не формы государства, но формы социальности.

Попытки регламентации политического устройства через нагромождение многочисленных партий, партиек, предвыборных блоков и блочков отнюдь не решают проблему. Рассыпаются кирпичи партийного строительства.

Партийное политическое устройство не соответствует требованиям современного общества. То, что создавалось долгим опытом демократического парламентского устройства общества, России позаимствовать очень даже непросто. Демократия хороша тогда, когда она создается

вовремя. Если традиционные парламентские партии способны к трансформации, то у нас даже нет смысла их создавать.

Требования цивилизованности для достижения демократии скорее относятся к закамуфлированной идеологической демагогии, скрывающей отсутствие политической воли к переменам. Такое требование неявно закладывает мысль о нецивилизованности России – из чего следует тезис о невозможности перемен.

Сегодня, когда мы пронизаны знанием друг о друге, когда возможность перенимать чужой опыт – вещь очень доступная, когда мы просто взаимосвязаны участием в общих делах, разводить исторические часы (читай: определять уровень цивилизованности) чуть ли не по разным столетиям просто нелепо. Мы разные не по уровню развитости – мы разные постольку, поскольку *различны наши культуры.*

В поиске своих ответов мы движемся сквозь социальные кризисы и жизненные катастрофы, сквозь примитивизацию нашей общественной жизни и уродливость заимствования чужих моделей. Что это – издержки процесса или та неизбежность, которую надо пережить?

Поиск всегда питается *случайностью*, только *в стихии* находятся новые, ранее неизвестные сочетания. Пространство поиска требует огромного количества материала. Нам не нравилось, как мы жили раньше, но строительство нового не совпадает только с разрушением старого. Наш некогда единый монолит оказался взорван, а не разобран как здание на кирпичи, могущие стать новым строительным материалом, – он как глыба развалился на бесформенные обломки.

Процесс перестроения постоянен и повседневен, поэтому требуется освоение пространства кризисов и катастроф, которые бы не разрушали нас, а позволяли строить новые и новые социальные формы.

Пространство идей позволяет проходить внутри себя через свои внутренние катастрофы и кризисы и находить в этом пространстве ответы, не взрывая реальную жизнь – устремляясь после *в новое творение мира* и движение по новым мировым траекториям.

ПЕРЕД КОНЦОМ ИСТОРИИ

Социальность, не отторгнутая от идеи, предполагает сильно развитое личностное начало, сквозь которое проходит *социальная ответственность*. Возникает проблема. Если демократия – это процедура, которая из социальной стихии формирует баланс индивидуальных и групповых интересов, то социальность, внутренне ответственная, не может формироваться так же. Она требует для своей реализации постоянного соотнесения не с процедурой, но с идеей.

Критерием выбора становится *соотносимость с идеей*, которая подчиняет себе и процедуру выбора. Теряет смысл атомарность демократического выбора, приобретает смысл *коллективность признания* за претендентом приобщения его к общей идее и его способности воплотить идеи в повседневность. Как бы восстанавливается смысл *религиозности выбора*.

Воцарение на власть не столь просто в современных условиях. Современное общество далеко не однородно. Различие культурных, рели-

гиозных, интеллектуальных и многих, многих других основ размывает само понятие идеи, что не позволяет отобрать единый критерий выбора. В то же время найти претендента, являющегося представителем всех идей одновременно, принципиально невозможно.

Идея справедливости.

Идея соборности.

Идея царства Божьего.

Идея коммунизма.

Идея демократии.

Идея общего дела.

Идея сильной государственности.

Ряд можно продолжить, но сам по себе *перечень ответа не дает.* Внутренняя суть любой социальной идеи – это устремленность к недостижимому, это устремление к той точке, где все кончается и где все начинается, это *устремление к концу истории.*

Обладание знанием конца истории требует не конкретного знания, а внутренней уверенности в возможности овладения этим знанием. Нам не нужна конкретика коммунизма или конкретика соборности – нам необходимо верить, что коммунизм или соборность достижимы. Их постижение происходит внутри нас, и тогда *любая конкретика* становится их подтверждением. В том и мощь религии, что, не давая ни единого конкретного ответа, она отвечает на все вопросы бытия.

Происходит как бы *бескочечный поиск* социальной идеи и бесконечный поиск ее воплощения, а выразители этого поиска и становятся носителями социальной идеи.

Нет большего или меньшего овладения идеей конца истории – происходит процесс постоянного ее обнаружения. Нет законченности, нет остановки, нет конкретного предметного наполнения, нет приближения или удаления, но есть владение процессом постоянного обнаружения. Умом не понять, но в это только можно верить. Правда, вера в этом контексте приобретает иной смысл. Она требует как раз ума.

Как наполнить социальность таким пониманием конца истории? Структура властных мест ее не наполняет – наполняет только социальная ответственность людей, места эти занимающих.

Социальная ответственность – это бесконечное подтверждение способности отвечать **перед концом истории**.

Это – *высшая ответственность*. Но эта высшая ответственность не подменяет ответственности за чистоту улиц или за богатство прилавков в магазинах по доступным ценам, так же как и ответственности за мирное сосуществование народов с различными религиозными устоями. Меняется *форма ответственности*, но как входит ответственность перед концом истории в повседневную жизнь?

Наш исторический опыт дает на это ответ. *Подчиненность идее*, искреннее следование ей само находит свое приземление. Устремляясь к Богу, мы строим храмы, но для этого необходимо месить глину и обжигать кирпичи.

Социальная ответственность постигается чистотой улиц, ежедневно убираемых, – без чего, как может оказаться, нельзя не только честно смотреть в глаза людям, нельзя и устремиться к концу истории. Чистота улиц становится критерием служения идее. Вхождение социальной идеи в конкретику повседневного действия и порождает всю *иерархию ответственности.*

Выбор конкретных форм ответственности, ее иерархии, иерархии властных мест; выбор лиц и личностей, которые ответственно могут заполнить эти властные места, – все это вместе формирует *пространство социального выбора* (выбора принадлежности к той или иной идее того или иного социального обустройства).

Но этот выбор *не является единственным* на всю "оставшуюся" историю. Он не может и не должен прекращаться, предъявляя требование постижения идеи, постоянное требование устремленности к концу истории.

Выбор России, которая будет

Существующие сегодня социальные силы, партии и движения предъявляют только отдельных личностей с их бесконечной политической риторикой и с безудержным стремлением к власти, причем подчас любой ценой. Выбор между ними ограничен, он приведет нас к все той же форме власти, что и была, и, выбирая их, мы опять зайдем в очередной тупик. Перед нами стоит задача другого выбора – выбора нашего будущего, выбора нашей общей судьбы. *Выбор России, которая будет,* – ***это выбор России как идеи.***

Выбирать Россию как идею – это выбирать Россию как культуру, выбирать ее ценности и отдавать приоритет ее культуре, выбирать устремленность к идее как сердцевину русской мысли и русского характера. Через эту устремленность – постановка всех и всяческих вопросов, проблем, задач российской жизни.

Меняется понимание власти. Не власть как самодостаточная ценность, а *власть ответственная*, т.е. способная отвечать перед концом истории и перед нами.

Возникает вопрос – а кто тот *лидер*, который способен стать во главе этой власти? Формирование лидера должно происходить сквозь призму отражения идеи России, т.е внутренний выбор ценностей ее культуры, устремленность к ним и предъявление всему обществу в целом.

Процесс предъявления лидера – процесс сокровенный, создающий его *харизму,* но становящийся явным, когда происходит слияние идеи и лидера. Можно сформулировать некий перечень характеристик, но это более подходит для требований политической культуры демократического государства. Ключевым будут являться отношения лидера с Властью. Выбор между Властью и Идеей. Этот процесс довольно явный, так как требуемый масштаб личности не может быть задан формальными критериями, но достаточно ясно обнаруживается при предъявлении этого масштаба обществу.

Принципы выбора государственных мужей могут быть тоже поняты через идею ответственности – через *ответственность перед властью и обществом*. Выборы приобретают иной смысл. Формируется не список кандидатов, из которых почему-то кого-то одного надо выбрать, а задается *планка власти*, в соответствии с которой происходит отбор претендентов. Требования к уровню планки определяются проблемами и задачами сообщества, выбирающего себе правителя.

Претендент на власть имеет ее не потому, что занял соответствующее кресло, – власть ему дана только потому, что он сам соответствует масштабу и уровню должности. Регламентации подвергаются не должности, а требования *к личностным качествам* тех, кто стремится эти должности занять.

Контроль над властью тоже теряет формальный принцип. Идет как бы *проверка поддержания планки*, а средства массовой информации всегда могут создать механизм такого контроля.

Закон – не единственный инструмент регулирования социальной жизни, возможны и другие механизмы достижения социального согласия. Закон может превратиться из инструмента прямого действия и подчинения в некое концептуальное "*как должно быть*". Появляются иные способы его исполнения. Неисполнение означает, что реальная жизнь общества не соответствует тому, "как должно", а следовательно, вновь необходимо решать вопрос "по справедливости", т.е. корректировать понимание общественного согласия и взаимодействия.

Освоение идеи

В начале было *Слово*. Это столь характерно для нашей культуры, что начало пути задано ею самой. Поиск идеи, устремленность к ней – это и формирует самоопределение тех социальных сил, которые способны решать задачи создания новой власти.

Потом было слово. Постоянно и ясно звучащее. Слово, устремленное к поиску идеи. Пространство идей способно наполнить культурными смыслами трансформацию власти, рождая устремленность мысли и, главное, делая ее всеобщей. Слово начинает звучать громче. Но нужное слово еще должно с необходимостью родиться. Найти себя и пойти в "народ".

Форма становления власти может быть разной, но суть одна – *становление идеи, выбор ее.* Власть, как противостоящая идее власти, оказывается вновь в своей стихии – борьбы за власть, но эта борьба требует уже предъявления идей – борьба идет уже за Идею. Уход от власти и приход новых персоналий не решает проблемы – важен *приход новых идей.*

Представленность наших бесконечных проблем как идей, обнаружение которых требует постоянных усилий, и есть ответ о сути нашего российского социального устройства. Любой конкретный ответ недостаточен. Поиск идеи российского социального устройства будет приносить конкретные результаты. Но в это можно только верить – *верить умом и сердцем,* – умом постигая идеи, а сердцем их осуществляя.

ХОЗЯЙСТВО

Любой хозяйственный уклад начинается с простого, обыденного труда. Русская идея не включает в себя труд как одну из *своих* ценностей. В ней нет труда как основы для достижения чего-либо. Наш взгляд на мир материальных ценностей можно охарактеризовать как бесконечное *ожидание чуда* покорения природы *и* освобождения от забот мирских, а труд повседневный входит в обыденное понимание как *труд подневольный.* Для русского человека труд, не одухотворенный идеей, пусть и самой незначительной, был и остается *наказанием божьим.*

Русская трудовая этика не знает целеустремленности. Цель всегда предметна, достигнув ее, ее можно потрогать руками. Но такое понимание как бы не нужно русскому сознанию. Его устремления выше предметного мира. Поэтому основной мотив труда в русской культуре – его *фатальность* – делать как делается, а что получится, то получится.

Беспредельность русской натуры, накладываясь на социальные формы труда, превращает его в труд "*разрушительный*" – не знающий и не желающий порядка как ограничителя широты и размаха русского характера. Труд в этом понимании становится "стихийным", как и все его социальные формы.

Бедой России всегда являлись "дороги и дураки". Не только природа виновата в качестве наших дорог. Западное рациональное мышление вкладывает в понятие "дорога" целый комплекс пониманий, действий, правил и норм. Самое поверхностное западное понимание дороги – это нечто ровное, на котором есть разметка и действуют некие правила поведения. Для русского сознания "противны" подобные ограничения. Дорога превращается сначала в понимании, а потом и в ее строительстве и поддержании во что-то такое, по чему ездить можно. Стихия победила разум. Дорога превратилась в нечто очень "естественное" с колдобинами и выбоинами, а ездить по ней надо не вдоль, а поперек. Естественность русского сознания не замечает ухабистости русских дорог и необходимости следовать правилам дорожного поведения.

Все, что выступает против "*естества*", отторгается русским сознанием. Такой подход меняет само содержание профессионализма. Если профессионал – это человек обученный, человек, который точно знает границы и рамки своего ремесла, то для нас понятие профессионализма заменяет *народная сметка.* С одной стороны, это рождает народных умельцев, которые любую задачу видят насквозь, с другой стороны, в массе своей мы откровенные неумехи, сохраняющие девственность своего "естества".

Так же рождается и произвольность социальных форм труда. Нет трудовых обменных отношений, что характерно для Запада, есть *стихия "общинного" труда,* не знающего границ и рамок индивидуальных усилий, но поднимающего всех на общую задачу. Достижение социально значимых целей в таких условиях обеспечивается лишь жесткостью власти. Но когда все поднимаются на "ратный" труд, происходит перерождение "общинного" труда, он становится *трудом всеобщим* и способен достигать таких результатов, которые неизвестны остальному миру.

Основной российский мотив общественного труда – внеэкономический мотив (*как все, так и я*), накладываясь на "естественные" регуляторы интенсивности труда, устраняет всякое понимание его эффективности, отдавая приоритет его социальности.

Одиночное освоение новых форм хозяйствования, идущих не от государства, а снизу, наталкивается на сопротивление и отторжение социальной среды. Индивидуальная воля, не приобретая коллективности признания, оказывается не в состоянии выстроить свой отдельный "хутор", живущий иначе, чем весь "мир". Образцы этих отдельных "хуторов" не становятся даже образцами возможного хозяйственного уклада, как бы привлекательны они ни были.

Индивидуальность усилий, необходимая для их принятия и освоения, сталкивается с коллективностью русского сознания, сталкивается с общинностью российской хозяйственной жизни, сталкивается с неприятием в ней индивидуального порыва, противостоящего общине. Общим миром живем – на миру всем вместе и помирать. Индивидуальность понимается как произвол, разрушающий общину.

Все, что для общины, – на виду. Все, что для себя, – скрыто и потаенно. Тяга к индивидуальному богатству становится тягой потаенной – сокрытой от чужих глаз. Это не дает развернуться индивидуальным усилиям, не дает так необходимого им коллективного признания. Поэтому столь плохо приживаются ростки иных хозяйственных устройств общества, особенно индивидуальных, на российскую землю. Но тяга к богатству общинному, тяга к богатству коллективному в России неистребима. Однако эта тяга пока не нашла те формы хозяйствования, которые могли бы ее удовлетворить.

Хозяйство власти

Российское хозяйствование не имеет внутренних механизмов отделения от государства и власти, так как не является самоценностью русской культуры. Для него больше свойственна характеристика "естества" как *растворенность в потоке жизни* без выделенных механизмов и регуляторов.

Власть все время пытается определить норму "естества", создавая единое хозяйственное целое, которое регулируется специфическим властным образом. Суть этого регулирования состоит в обнаружении *всеобщего общественного "блага"* в новых исторических условиях и выдвижение его "целью" государственной политики.

Всякое самостоятельное толкование путей его достижения властью пресекается, ибо это ведет к утрате единения власти и общества (что является трансформированной формой борьбы за власть). Добиваться "единства" толкований призван фискальный аппарат. Достижение обществом каких-то хозяйственных целей происходит не благодаря власти, а вопреки ей, как следствие необузданности властью стихии повседневной хозяйственной жизни.

Макрорегулирование осуществляется в канве постоянной борьбы за власть как рождение и выдвижение все новых и новых форм общественного "блага" – большого или малого. Принимало ли это форму

указов, постановлений, отчетов о выполнении пятилетних планов – это не имело значения.

"Дореформенная" российская экономика представляла некое производственное целое – *одну большую фабрику*, под названием "народное хозяйство". Целостность достигалась тем, что ни одно предприятие не выпускало законченную продукцию, имеющую самостоятельную ценность, они являлись лишь производственными узлами-ячейками этой большой фабрики. У этих узлов-ячеек был свой специфический способ управления производством и регулирования выпуска продукции. Директора этих предприятий представляли из себя экономических чиновников соответствующих рангов и чинов. Предоставление им самостоятельности не могло привести и не привело к реальной самостоятельности, так как самостоятельность базируется на принципиально иных принципах, чем соответствие месту в "табели о рангах".

Отсутствие внутренне присущих нашей культуре форм хозяйствования приводит к постоянному их заимствованию. Но это заимствование совсем не похоже на свой оригинал; он довольно сильно размывается в потоке русской жизни – от него остаются лишь термины, а все остальное приобретает специфический русский характер. Все российские "реформы" были реформами *терминологическими*, так и не становясь ими по существу.

"Реформа"

Бесчисленные модели реформирования российского общественного хозяйства терпят бесконечный крах именно из-за того, что сохраняется сердцевина отношения к труду как к труду подневольному, насильственному и рабскому. Попытка объявить рынок сверху превращает нашу "экономику" в еще один театр абсурда. Многие ключевые понятия оказываются вывернутыми наизнанку, ибо это понимается как снятие государством своего жесткого ограничивающего влияния, а не как появление новых требований к ведению хозяйства.

Деньги не имели и не приобретают рыночного значения *обменного эквивалента труда* – лозунг "обогащайтесь" русское сознание понимает как право всех на произвол без ограничений, что подталкивает лишь к воровству (к воровству у государства и к воровству у соседа). Стихия рынка чаще всего воспринимается нами как отсутствие всех и всяческих ограничений, но не как специфическая форма трудовых и социальных отношений.

"Грабь награбленное", бесконечный передел собственности, безгранично жестокие налоги (при неограниченных расходах власти), все ускоряющаяся работа печатного станка – есть все, но нет созидания и реального труда, нет даже призывов к ним. Призывов потому и нет, что звать некуда, кроме как обратно *в рабство к государству*. Появившиеся ростки "новых" хозяйственных укладов до боли знакомы, до боли повторяют уклады существовавшие, но завернутые в новую упаковку.

Рынок базируется на принципах *договора и открытости*, а наш "рынок" – на принципах экономической гражданской войны, потому что не произошел процесс создания самостоятельных фирм, а произошло

разваливание единого целого хозяйства на отдельные удельные княжества, сохраняющие все те же принципы хозяйственного обустройства.

Предоставление самостоятельности лишь разрушило большую фабрику, но не могло в принципе создать самостоятельных производителей. Наш "рынок" сегодня больше напоминает стихийный загул прислуги в отсутствие барина, а не освоение опыта мировой хозяйственной практики.

Свобода цен у нас – не *договор между покупателем и продавцом*, а выкручивание рук тому, кто слабее. На продажу выносятся не *результаты личного или коллективного труда:* интеллектуального, организаторского или физического, – а разрабатываются те или иные удачные операции, которые больше напоминают махинации.

Наши доходы не определяются нашим собственным трудом – где что урвал, на то и живу. Зарплата же сохраняет функцию пособия по обязательной "безработице".

Рост инфляции больше базируется на отказе от каких-либо разумных ценовых и денежных ограничителей, а не на *контролируемом* превышении государственных расходов над доходами.

Появившийся рынок ценных бумаг родил новое явление – публичные компании, которые присвоили себе право, бывшее ранее монополией только государства, обирать наравне с ним население путем выпуска своих "денег" в неограниченном количестве. Они даже не предполагают, что за этими "деньгами" должны стоять *материальные ценности*, *открытость и доступность информации* о собственной деятельности, *определенные права* их вкладчиков, в том числе их долевое *участие в управлении* этими компаниями.

Западная конкуренция ведет к *увеличению предлагаемых товаров и услуг* и не ориентирована на уничтожение конкурента, как это понято у нас. Реклама не имела и не имеет у нас смысл *информации о товаре*, сегодня она либо предмет самолюбования рекламодателей, либо инструмент войны с безропотным потребителем, т.е. она за него даже не воюет, а просто стремится его подчинить.

Не *потребитель главенствует* на нашем "рынке" – он ему не нужен. Идет война за обладание ресурсами огромного государства – идет бесконечный дележ и передележ.

Важнейший принцип рынка – *произвожу то, что кому-нибудь нужно*. У нас иной принцип – произвожу до тех пор, пока можно вытрясти ресурсы у государства (а точнее, у общества). Требование же инвестиций больше напоминает занудство Паниковского "дай миллиончик", желательно безвозвратно и бесконтрольно.

Такой подход продолжает втягивать огромную массу населения в социальное иждивенчество, а движение в сторону ориентации на собственные силы происходит очень и очень трудно.

Работа в рыночных условиях основана не на приказе и экономической иерархии, а на *договорных отношениях* и *самостоятельности принимаемых решений с соответствующей платой за риск*. Это накладывает и множество новых требований как к структуре самого предприятия, так и к принципам управления им.

"Новые русские"

Рынок сам по себе ничего не вытягивает. "Новые русские", "рыночники" – эти люди не вселяют надежду, а рождают ощущение нового тупика. Разглядеть их отличие от "старых русских" и "государственников" чрезвычайно сложно, так как ими реализуются те же принципы экономического поведения.

"Новые русские" не вселяют надежду именно потому, что не несут с собой новых социальных и хозяйственных отношений. Они есть производная и движущая сила нашей "рыночной экономики" со всеми ее "нормативными" характеристиками.

Стихия рынка не может воспитать понятия чести и достоинства – стихия рынка лишь отбирает тех, кто наиболее способен справляться с ней. "Новые русские" – это в основном маргиналы как по отношению к власти, так и по отношению к обществу в целом, только маргиналы богатые. Их собственное самосознание не поднимается выше нахождения все новых и новых источников добывания денег, причем неважно, каким путем.

Они формируют собственные состояния, но не капитал как источник все возрастающей стоимости личного и общественного богатства, и, как следствие, основу для появления новых рабочих мест и новых видов деятельности. Их основной социальный лозунг – не трогайте нас, а не устремление к самоутверждению в обществе. Они всегда готовы уйти – уйти из бизнеса, уйти во власть, уехать за границу. В них нет ощущения собственной социальной значимости, да она им и не нужна. Им не за что бороться, кроме как за собственный карман. В этом смысле они – все тот же "народ".

Вектор развития нашей культуры не проходит через них, он лежит в совсем другой плоскости. Поэтому ожидать их перерождения невозможно, да и не нужно. Должны прийти другие люди, которые будут искать адекватные русской культуре формы хозяйствования – искать, находить и воплощать.

Интеллектуальное производство

Но и рыночный критерий – это критерий уже вчерашнего дня. Хоть какой-то успех возможен, лишь когда мы будем строить не день вчерашний, а *день завтрашний.* День завтрашний выдвигает главным критерием не производство, не сбыт продукции, не собственность и даже не технологии. Главным становится способность общества выявлять свои текущие материальные запросы и адекватно их удовлетворять.

Суть самой задачи состоит не в переустройстве производства или собственности, а в совершенно иной постановке проблем. Формирующееся хозяйство должно в первую очередь удовлетворять не конкретным заимствованным механизмам регулирования экономики (тем более что понятие экономики уже включает понятие рынка), а создавать среду для возможного существования *множества "экономик"*.

Это достижимо при развитии специфического *интеллектуального производства,* производящего сами эти "экономики", – их изучение, выявление принципов существования, источников ресурсов, механизмов управления, взаимодействия с государством и властью. Результатом такого производства становится само формирование этих "экономик":

предъявление обществу, обучение конкретным их формам, интеграция в существующие хозяйственные и социальные связи.

Интеллектуальное производство невозможно без новых взаимоотношений с властью, невозможно без готовности власти на само создание такого производства, т.е. невозможно без принятия властью его внутренней логики развития. Идея власти может в этом соединиться с идеей хозяйствования.

Мыслимое хозяйство

Лишь тупик сознания не позволяет нам точно расставлять акценты. Наша культура давно подготовила почву для решения масштабных задач. Наша культура знает не только разрушительность социальной стихии, но и гениальность коллективных решений. Мы способны расширить рамки своих возможностей, но, в первую очередь, нам необходимы усилия самоосознания. Не призыв к разрушению, а призыв к созданию и освоению новых сфер деятельности. Это вопрос уже не макроэкономики, а *макромышления*, из которого вырастают конкретные шаги в конкретных условиях.

Россия знает богатство территорий и богатство природных ресурсов. Сегодня ей необходимо *постичь богатство идей*. Это тот бесконечно восполнимый, бесконечно преумножаемый ресурс, который только и может восстановить нашу несуществовавшую "сверхдержавность".

Перед нами не стоит задача поиска желаемого хозяйственного уклада. Перед нами стоит задача поиска и обретения *должного:* должного понимания, должной воли и должного действия, – как поиска, обретения и исполнения своего долга.

Перед нами стоит проблема переосмысления всей российской хозяйственной деятельности, природной и окультуренной инфраструктуры, форм хозяйствования, которые существуют в России, а главное, которые в ней *возможны и мыслимы.* На все пространство ныне существующей хозяйственной деятельности необходимо должным образом наложить пространство идей. Необходимо превратить всю природохозяйственную деятельность в "идею" и заново обрести "идеальный" хозяйственный уклад, соответствующий нашей культуре.

Пространство идей, входя в конкретику повседневности, наполняет труд повседневный иным содержанием. Труд как бы становится *религиозным деянием*, столь же необходимым, сколь и повседневным. Принимая социальные формы, такой труд и создает конкретные формы хозяйственных укладов.

Задачи масштабные, но и проблемы наши – масштабны. Без постановки этих задач не найти приемлемых решений, так как полностью исчерпан потенциал традиционного развития и полностью исчерпаны традиционные способы решения подобных задач.

Какие социальные силы способны осуществить эти задачи? Столкновение экономических интересов различных социальных групп, разнонаправленность их целей, как и невыявленность целей самого общества, делает проблему острой. Стихийное согласование интересов, возможное в рыночном хозяйстве, у нас становится невозможным.

Тогда ключевым становится выдвижение и внедрение в общественное сознание "идеальных" целей – идеи "цели" общества в целом. В самом общем виде "идеальная" социальная цель – это *благо всех*, это

возможность достижения благополучия всего общества в целом. Выдвижение и освоение такой идеи позволит ставить все остальные задачи.

Те социальные силы, которые наиболее полно будут следовать этой идее, и есть те, кто способен поставить и решить задачи преобразования России. Внутренний стержень русского характера больше соответствует задачам глобального переустройства, чем "задачам" переустройства прилавка в своей посудной лавке. Но для этих задач, как первый шаг, необходимо, чтобы произошло внутреннее самоосознание этих социальных сил и началось их самодвижение к недостижимому. Предъявляя себя обществу, они становятся точками кристаллизации, точками выявления себя и себе подобных – началом движения к общей идее.

Россия богата людьми, но и русские люди богаты Россией. Значит, есть возможность *сделать богатство общим достоянием*.

Соединяя несоединимое – сквозь Идею к идее власти, идее хозяйствования, идее культуры, идее морали, мы можем пройти к реальному наполнению наших проблем реальным смыслом. Что и позволит нам дать на них как ответы очень конкретные, так и ответы, суть которых нами сегодня понята быть не может.

Устремляясь в бесконечность идеи, мы попадаем в конкретику повседневности, что и дает нам возможность *понять Россию умом*.

Мы родом из **России**. Но это не дает русской мысли успокоения, и потому умом понять ее нам недостаточно. Русское самосознание требует большего – оно стремится к возведению нового храма веры, и оно способно его возвести.

Русская власть, *русское* хозяйство могут обрести себя в культуре, но для этого необходимы силы тех, кто нашел их в себе и готов *строить Россию, которая будет*, окунаясь в бесконечный поток все новых и новых идей.

Однако Россия не самозамкнута, в ней спрессованы *не только ее проблемы*. Мы не были бы русскими, если бы не стремились выйти за ее пределы. *Обретая себя*, она может и должна вступить в диалог со всем миром – в диалог с другими культурами, в диалог, направленный на поиск мироустройства в целом, в диалог, ориентированный на создание мирового хозяйства.

Русское слово, находя себя не только в себе, но и в мире, может и должно нести миру новые идеи. Русское слово способно к тому разговору, понимание которого *не требует перевода*.

Развитие же самой русской идеи состоит *в смене устремленности* – с перечня конкретных действий, планов, молитв и обрядов к принципиальной возможности обнаружения в каждой точке повседневности, в каждом ее запросе многообразия подходов, множества ответов, точности решений.

Причем ключом является *сама возможность* таких решений – в таком понимании и заключена вся сила веры.

России дано бесконечное постижение **идеи** при всей невозможности ее обнаружения.

...Но в это можно только верить.

СМЫСЛ ИМПЕРИИ: К СОЦИОЛОГИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

А. ФИЛИППОВ

Работа представляет собой дальнейшее развитие концепции автора, впервые сформулированной в статье «Наблюдатель империи». Социологическая теория империи доказывается здесь при помощи т.н. «элементарной социологии пространства». В основу работы положено преимущественно феноменологическое рассмотрение смысла человеческих действий и коммуникаций. Пространство больших империй анализируется автором в первую очередь не как политико-географическая реальность, но как смысл.

© Филиппов А.Ф., 1995

А. ФИЛИППОВ

1. Предварительные замечания

Значение "империи" как категории политической реальности и политической мысли стало для меня очевидным несколько лет назад, когда я пытался проследить некоторые истоки так называемого социологизма, т.е. исключения всего "несоциального" из социологического рассмотрения. Идея великой всемирной империи (политического космоса, встроенного в "большой космос", совокупный порядок бытия) и ее постепенная деградация, превращение в идею суверенитета государства и "суверенности", автономной определенности социального – основная тема статьи "Социология и космос"[1]. Вслед за тем я намеревался показать, что советская (по месту расположения, а не по идеологическим признакам) социология не может не отличаться от, обобщенно говоря, западной, ибо усвоила себе представление о социальности, к которой относятся ее высказывания, как о чем-то принципиально ограниченном, политически обособленном, хотя в сущности почти необозримом. Иными словами, где-то очень глубоко, на уровне самых элементарных представлений западный теоретик современного общества соотносит свои понятия не только с непосредственным опытом жизни в обозримом сообществе или в своей стране, но и со "всем миром" (скорее всего и не задумываясь о когда-то существовавшей идее всемирной империи), а советский в конечном счете ориентирован на "одну шестую часть суши" (даже если ему в реформаторском порыве хотелось бы видеть оную расщепленной на более мелкие части). Пока это представление о большом политическом пространстве сохраняется, социология остается имперской. Однако здесь пришлось сначала дать социологическое определение империи. Это, в свою очередь, привело к политическому заострению исследования и сильному смещению его основной цели: новое понятие империи было идеологически нейтральным и, никак не вписываясь в принятые накануне распада СССР виды дискурса, позволяло сформулировать некоторые объяснения и прогнозы. Данная концепция была изложена в статье "Наблюдатель империи"[2]. Публикуемый ниже текст воспроизводит некоторые ее основные положения, в правильности которых я не имел случая усомниться. Но хотелось бы подчеркнуть: несмотря на все самозаимствования, вниманию читателя предлагается новый текст. В "Наблюдателе империи" введено важное понятие "смысл политического пространства", рассмотренное, однако, далеко не столь подробно, как оно того заслуживало. В предлагаемой работе это понятие выходит на передний план и подвергается более тщательному теоретическому анализу. Империя рассматривается здесь не столько как кон-

[1] Филиппов А.Ф. Социология и космос: Суверенитет государства и суверенность социального // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М., Прогресс, 1991. С. 241–273.

[2] Филиппов А.Ф. Наблюдатель империи (империя как социологическая категория и социальная проблема) // Вопросы социологии, 1992. № 1. С. 89–120. До некоторой степени развить этот подход я попытался в следующих весьма разностильных публикациях: Filippov A. Eliten im postimperialen Reichsraum // Berliner Debate INITIAL. 1992, № 6. S. 45–49; Наблюдатель империи. Интервью в газете "Путь", № 5/27, 1993. С. 9; Филиппов А. России не быть империей// "Независимая газета", № 153 (577), 14.08.1993. С. 4; Filippov A. A final view back to the Soviet Sociology// International Sociology. Vol. 8. № 3. September, 1993. P. 355–373.

кретная, исторически фиксированная социальная реальность, сколько как осмысленное видение таковой. "Наблюдатель империи" явственно несет отпечаток актуальной ситуации непосредственно накануне и после распада Союза. Предлагаемое сочинение намного более абстрактно. В нем больше методологических рассуждений, обосновывающих тот способ использования теоретических ресурсов, который уже применительно к "Наблюдателю империи" мог вызвать подозрения в эклектике. Я старался, по мере возможности, воздержаться от упоминания конкретных фактов. И все-таки во всех рассуждениях постоянно имелась в виду наша страна – как до, так и после формального роспуска СССР. Содержание публичных дискуссий последних лет стало отправным пунктом рассуждений, ориентированных совсем не инструментально.

2. "Империя" и "пространство" как темы коммуникации

В течение нескольких последних лет тема империи структурировала политическую коммуникацию, поскольку понятие империи использовалось или его использование оспаривалось применительно к СССР, а затем – Российской Федерации. На первом этапе вхождения этого понятия в лексикон публично проговариваемой политики об империи, как правило, высказывались те, кого по старой либеральной привычке (и скорее ошибочно) принято было называть "правыми". Позже латынь заменили на русский, "империю" заменили "державой". "Держава" стала любимым термином тех, кого более осторожно и более адекватно называли уже консерваторами, "империю" отдали на откуп "прогрессистам". Ныне же все перемешалось, так что трудно выяснить, говорят ли об империи или державе поощрительно или негативно прогрессисты или же консерваторы (и кто конкретно в каждом случае прогрессист и консерватор)[3]. Взаимный перехват лозунгов, размытость политического словаря и неопределенность стратегических ориентаций мешают любой идентификации коммуницирующих (в том числе и самоидентификации). Однако можно зафиксировать, что боязнь быть названным "имперцем" почти сошла на нет в центре сегодняшней Российской Федерации. Одновременно вне РФ нарастает тенденция характеризовать поведение российской политической элиты и господствующие общественные настроения в России как имперские, что, в свою очередь, более чем вяло оспаривается этой самой "элитой" и не вызывает серьезных потрясений в "общественном мнении" (если допустить, что таковое вообще существует).

После распада СССР прошло совсем немного времени, а дискуссии уже ведутся о его возможной (хотя и не в прежнем составе) реинтеграции[4]. Одновременно в повседневной политической коммуника-

[3] Не считая, конечно, фашизма или национал-радикализмо. Однако эти котегории вообще не охватываются различением "прогрессивный / консервативный".

[4] Мы сознательно избегаем здесь и далее ссылок на конкретные публикоции. Всякий, кто следил за периодикой примерно с поздней весны 1993 г. до ночала осени 1994 г., когда готовилось к печоти эта статья, легко найдет подтверждение указанной тенденции.

ции стало все чаще встречаться понятие пространства. О пространстве говорят охотнее, чем об империи, – ведь этот термин кажется совершенно нейтральным. Предполагается, видимо, что империя и пространство – это совсем не одно и то же, и, говоря о пространстве, можно выйти за рамки непосредственных политических размежеваний, так что обсуждение сделается предметным. Есть конкретные доводы "за" или "против" в случае, например, заключения нового валютного союза между Российской Федерацией и другими бывшими советскими республиками. Есть причины, по которым из одного региона выводятся российские войска, а в другой они вводятся. Есть конкретные способы замирения внутри самой России тех, кого стало принято именовать "региональными элитами". Всякий раз приходится принимать во внимание экономическую осуществимость замысла, краткосрочные и более отдаленные политические последствия, взаимодействие и интересы разных групп населения и политических сил. А есть общая стратегическая ориентация центральных властей, которые некоторое время назад делали ставку на обособление РФ, а теперь, сколько можно видеть, стремятся к расширению (если не полному восстановлению) области своего влияния. Если так, то исследователям лучше всего перевести разговор на экспертный, технический уровень: например, подсчитывать, хватит ли у России ресурсов для поддержания денежных, хозяйственных и политических систем в зонах желаемого влияния, не превышают ли издержки возможные прибыли и какова вероятность возникновения конфликтов в тех или иных районах при данных условиях. Таким образом, вычленяются два возможных уровня трактовки проблем "постимперской" России: уровень идеологии и стратегии, на котором принимаются принципиальные политические решения или ведут споры публицисты, полагающие себя соразмерными ведущим политикам, и уровень экспертизы, технического обсуждения. В обоих случаях соблазнительно использовать понятие пространства: но пусть об "империи" говорят радикальные идеологи или недоброжелатели, мы же будем говорить о "зонах", "областях", "сферах" – короче, о *пространстве* воздействия, влияния и интереса.

Однако понятие пространства совсем не так нейтрально, как это может показаться, – впрочем, в политике и политической теории вообще нет нейтральных понятий, а попытки найти таковые приводят только к появлению еще одного вида радикального размежевания[5]. Как будет показано ниже, "империя" и есть особый вид "пространства", причем это не плохо, не хорошо, а только определенным образом характеризует коммуникацию и социальное действие. Но чтобы выяснить это (а также все, что отсюда следует), мы должны избрать совершенно иной способ рассуждения – теоретико-социологический анализ. Теоретическая социология не обращается непосредственно к фактам социаль-

[5] См. классическое исследование превращения нейтральной области в поле борьбы: Schmitt C. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen // Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin, Duncker & Humblot, 1987. S. 79–85. ("На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же развертывается с новой интенсивностью противоположность людей и интересов..." (S. 89).

ной жизни, будучи, так сказать, "наблюдением второго порядка", "наблюдением наблюдения"[6]. Ее предмет – способы коммуникации по поводу фактов, фундаментальные характеристики социальности, глубинные, не определяемые в терминах политического прогноза тенденции. А для этого на первом этапе необходимо прояснение некоторых основных понятий, к которым так или иначе обращаются и стратеги, и эксперты. То, что кажется столь очевидным не только обычному человеку ("jedermann", сказали бы немцы) в повседневной жизни, но даже исследователю, не обременяющему себя теоретическими раздумьями, более чем проблематично для теоретика, задающего простой вопрос: где проводится различение? Что от чего отличается? Где границы того, что мы готовы называть Россией?

Может показаться, что самый простой ответ на этот вопрос состоит в подходе к любым данным на настоящий момент границам как к "предельной реальности". Действительно, сейчас есть международно признанные границы "России", унаследованные новым государством от Российской Советской Федеративной Социалистической Республики в составе СССР. Однако велика ли цена этой фактичности? Сегодня одна административная единица объявила о своем "суверенитете", завтра другая. Что-то было признано Москвой, что-то нет. Кого-то удалось призвать к порядку сразу, кого-то – через некоторое время и нетрадиционными средствами. Одних сразу поддержало "мировое сообщество", от признания других как самостоятельных государств оно воздерживается до сих пор. Где-то конфликт с центром перешел в острую фазу, в другом месте, наоборот, едва тлеет. Сегодня власть в Москве у политиков, сделавших ставку на признание административных границ между союзными республиками бывшего СССР в качестве межгосударственных. Завтра она может перейти к тому, кто хотел бы прирастить территорию за счет "исконно русских земель". Наконец, сегодня "мировое сообщество" признаёт Россию в одних границах, а завтра, быть может, признает в других.

Ничего особенного в этой ситуации не было бы, если бы речь шла об одном-двух экстраординарных событиях. Однако со времени формального распада СССР таких чрезвычайных событий набирается что-то уж слишком много, промежутки между ними невелики, и процесс, судя по всему, еще не пришел к завершению. Кто, кроме ангажированных политиков, возьмется сейчас предсказать ближайшие изменения в территориальном устройстве нынешней России? Кто решится определить, исходя из одного только фактического положения дел, что вообще есть Россия? Если же мы не пожелаем просто следовать за событиями, то где найти более устойчивую систему координат?

---

[6] Важно подчеркнуть, что в смысле эпистемологическом своего рода "сконструированность" фактов наблюдения имеет место во всех случаях. См. об этом (со ссылками на Г.Бэйтсона): Foerster H. von. Verstehen verstehen // Foerster H. von. Op. cit. S. 282–299 (291). Однако мы говорим о различном достоинстве, которое приписывается им в социальной коммуникации. В одном случае речь идет о том, что "могло бы быть и другим", в другом – о том, что "трудно себе представить иначе, чем...".

Конечно, абсолютной устойчивости, вечного постоянства в социальных событиях быть не может. Следовательно, мы можем только различать среди фактически данного более и менее прочное, придавая самой фактичности разный смысл. Мне кажется, что в этой связи *основополагающим является не столько различение нынешней России и бывшего СССР, а также нынешней и бывшей (до 1917 г.) России, сколько различение имперской России (и СССР) и всего остального мира*. Основанием для такого утверждения служат опять-таки повседневные публичные коммуникации. Нынешняя РФ, даже для тех, кто считает, что с нее подлинно начинается новая российская государственность, есть нечто вычленившееся из обширного имперского пространства, которое, в свою очередь, не поддаваясь более внятной квалификации и отчасти меняя с течением времени размеры и очертания, остается (для коммуницирующих и отличающих от него Россию нынешнюю) чем-то в себе постоянным и *отличным от остального мира, точнее вообще не определяемого. Фактически* бывшие границы СССР или Российской империи в определенного рода коммуникациях выступают как нечто большее, нежели *просто фактически данное*, в то время как границы нынешней России – это в лучшем случае "факт" в изначальном этимологическом значении слова ("factum" от "facere" – "делать", т.е. нечто сделанное, сконструированное, что могло бы быть и другим).

Однако невозможно доказать, что таковы именно все или даже подавляющая часть коммуникаций – здесь мы волей-неволей вступаем в область интимных пристрастий исследователя и интуитивной достоверности утверждений, т.е. того, что не может быть рационально обосновано – но может быть, с учетом знания об этом, рационально сконструировано. Речь идет именно о конструировании наблюдения, причем достоверность предлагаемой схемы зависит в конечном счете только от ее плодотворности, от возможности организации и последовательного сопряжения при помощи данной конструкции множества отдельных наблюдений.

Важно понять, что просто "проверка фактами" здесь вообще невозможна. Понятия, с которыми нам приходится работать, суть одновременно (хотя и не в одном и том же смысле) и научные, и политические понятия. Это не значит, что проблема научной достоверности тем самым элиминируется; но ставится она по-другому. Данные берутся из области политической жизни, политической коммуникации, а здесь факт и его широкая политическая интерпретация чаще всего намертво сращены друг с другом.

Оставим в стороне вопрос, насколько вообще осуществим идеал позитивной науки в социологии. Оставим гносеологические тонкости. Главное другое: даже самые привычные, надежные методы мало что могут дать нам в данной ситуации, не говоря уже о том, чтобы сыграть решающую роль в определении истинности или ложности наших высказываний.

Продемонстрировать это можно на простом примере. Представим себе, что некто решил выяснить, насколько сохраняются у граждан

бывшего СССР подспудные или более явные представления о своей включенности в это большое пространство. Допустим, что было бы решено провести для этого полноценное репрезентативное обследование с использованием лучших имеющихся методик. Но как было бы оно обеспечено применительно к тем государствам, которые конструируют и официально декларируют идеологию существенной непричастности своих граждан к официальной идеологии СССР? Что делал бы этот социолог в местах вооруженных конфликтов? Как учитывал бы невероятно сложные процессы миграций? Наконец, как бы он обосновывал, ища поддержки своему предприятию, его главную идею? Ведь легко увидеть, что один только замысел, в котором Союз предстает как некое не совсем ирреальное единство, имеет политическую значимость, а результаты обследования будут иметь политические последствия, хотя и несравнимые по масштабам с итогами референдума о будущем СССР. Иначе говоря, противодействие ему будет связано с политическими интересами многих влиятельных сил. Скажем еще проще: такое исследование теперь невозможно. Мы имеем здесь дело с ситуацией, когда измерение провести нельзя, оно технически неисполнимо. Опыт, практика, эксперимент в принципе не дают ответа. Тем больше нам придется полагаться на теоретический анализ. Однако теоретический анализ не может заменить факты; речь может идти лишь о том, чтобы иначе ухватить ускользающую реальность, дать иные ответы на иные вопросы.

Итак, сами по себе эмпирически фиксируемые факты склонности или несклонности большей или меньшей части граждан бывшего СССР к восстановлению страны не будут играть никакой роли в дальнейшем изложении[7]. Для нас куда более важно – при всей возможной спорности – другое: СССР так или иначе остается *темой* коммуникаций, он *как тема структурирует политическую дискуссию*. Желают ли Союза или боятся его, проклинают ли тяжкие последствия колонизации или пытаются предать забвению, сделав бывшее небывшим, – все равно: самоопределение в этих случаях происходит на пространстве бывшего СССР, т.е. в *(пост)имперском пространстве*. Существование *как бы исчезает*, но тема остается: пребывает или предполагается смысл, смысл имперского пространства.

Категория смысла позволяет нам опереться на знаменитые определения Макса Вебера: социология должна истолковывающим образом понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его протекание; социальное действие есть действие, *по смыслу* ориентированное на другого человека; действие же есть любое поведение, коль скоро с ним связан субъективно значимый смысл[8].

---

[7] Время от времени исследователи фиксируют такие факты (обычно в преддверии выборов и по результатам выборов) применительно к отдельным местностям и целым республикам. Показательны, например, президентские кампании на Украине и в Белоруссии. Однако я, как уже сказано, допускаю во всех случаях возможность совсем иной интерпретации тех же данных и не намерен придавать им сколько-нибудь заметного значения в последующем изложении.

[8] Последние два определения даны в порядке, обратном их следованию у Вебера. См.: Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., rev. Auflage / Besorgt von J.Winckelmann. Studienausgabe. Tubingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985. S.1. В русском переводе: Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс, 1990. С. 602–603.

Мы ставим вопрос об имперском пространстве бывшего СССР как смысле коммуникаций и человеческого поведения. Тем самым проблема переносится из плоскости актуально-политической в плоскость сугубо научную.

3. Идея элементарной социологии

Итак, нас интересуют действия и коммуникации, которые приводят к тому, что независимо от международного признания границ некое пространство рассматривается (при определенных условиях) как единство. Таким образом, мы обращаемся к фундаментальной теме "действие и пространство". В нашей социологии нет теоретических ресурсов для такой работы. Богатые возможности для построения концептуальных схем предоставляет "западная социология", если такое обобщенное наименование еще сохраняет для нас какой-то смысл. Проблема состоит только в том, как распорядиться имеющимися ресурсами, сориентироваться в многообразии часто совершенно несовместимых концепций. Этот раздел нашей работы мы посвящаем проблемам выбора теории и следствиям, из него проистекающим.

Повседневные представления людей об устройстве социальной жизни очень различны. Вынесем за скобки вопрос о том, существует ли для всех и всегда базисный уровень согласия. Куда важнее очевидность многочисленных расхождений, не исключающая перспектив достижения взаимопонимания. Также и социологии свойствен значительный теоретический плюрализм. В особенности этим отличается сегодняшняя ситуация[9]. Никакие школы (или, говоря более скромно, направления) не исчезают, сколь бы интенсивна ни была направленная на них критика. Ни одно из вновь возникающих течений не рассматривается (исключая разве что самых ревностных его приверженцев) как универсальное, при этом категорическое противопоставление их как истинных и неистинных теряет смысл и для внешнего наблюдателя[10]. От ситуации более ранней положение социологии последних пятнадцати-двадцати лет отличается именно очевидным отсутствием явных доминант.

Определим в этой связи исходную позицию. Мы намерены теоретически освоить наш обыденный, дотеоретический опыт, который, как нам представляется, во многом сходен у многих современников и сограждан. Нам нужна теоретическая схема. В отсутствие явно доминирующих концепций нам приходится выбирать между теориями, еще не имея никаких теоретических представлений или предпочтений[11]. Мы

---

[9] Впрочем, еще в прошлом веке практически то же самое фиксировал Г.Зиммель (усматривая, между прочим, в этом сходство метафизики, психологии и социологии). См.: Simmel G. Über soziale Differenzierung. In: Georg Simmel Gesamtausgobe. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. S. 118–120. В русском переводе: Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования / Авториз. пер. с нем. Н.Н.Вокач и И.А.Ильина. М., Изд. М. и С. Собашниковых, 1909.

[10] Ситуацию, когда правота одной стороны не предполагает неправоты другой, ибо спорящие принимают разные правила дискурса, Ж.-Ф.Лиотор называет "разногласием"; см.: Lyotard J.-F. Le Différend. P., 1983. P. 9.

[11] Конечно, это сконструированная в эвристических целях теоретическая фикция, но разве не такова во многом ситуация, когда "бывший советский" социолог совершает выбор среди множества западных теорий?

обнаруживаем, что любая принципиальная односторонность (т.е. выбор только одного способа рассуждений) приводит к потере тех или иных возможностей описания социальной реальности[12], некоторых ее сторон, известных нам еще в дотеоретическом опыте. Сходным же по существу описаниям, включенным в разные концептуальные схемы, придается статус чуть ли не противоположных утверждений. Поэтому, если мы хотим более полноценно описать "социальное", нам следует более свободно обходиться с наличным запасом теоретического знания, работать сразу с несколькими понятийными инструментариями. Однако, намереваясь выстроить последовательность рассуждений, мы ограничим себя только теми понятиями и ходами мысли, которые укладываются в эту последовательность, определяемую внутренней логикой становящейся теории[13]. Возможность описания "всего" в объемлющем, универсальном синтезе, быть может, и отвечает нашим дотеоретическим склонностям, но противоречит самой идее науки как институционализированного поиска дискурсивно обоснуемых истин, тем более, что создание завершенной теоретической схемы не приводит к устранению уже существующих: от многообразия подходов нельзя уйти благодаря какой-то ("одной из", "еще одной") концепции[14]. На пути построения теории мы дальше уже не двинемся. Здесь необходимо *практическое* решение.

Сформулируем проблему еще раз: среди всех существующих теорий нет такой, которая бы удовлетворяла нашей потребности в объяснении множества аспектов социальной жизни, известных нам в нашем обыденном опыте, а любые новые попытки систематизации теоретического знания неизбежно приводят к исключению определенных возможностей описания и объяснения. Даже если некогда некое интегральное социальное знание будет достигнуто, то сегодня говорить об этом всерьез не приходится. Если же мы заинтересованы в использовании как можно более богатых возможностей описания и объяснения соци-

---

[12] Еще сто лет назад Зиммель указывал на важную особенность метафизических, психологических и социологических высказываний: любому утверждению с равной степенью вероятности может быть противопоставлено другое утверждение. Причину этого Зиммель усматривал в невероятной сложности исследуемых в этих дисциплинах предметов. См.: Simmel G. Über sociale Differenzierung. In: Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989. S. 118–122.

[13] Положение не изменится и в том случае, если мы будем рассматривать познание как нами же самими создаваемую конструкцию, ибо тогда речь идет о том, как мы оперируем с несколькими такими конструкциями, одну из которых признаем, скажем, за дотеоретическое знание, а ряд иных – за теории, устраивающие нас в том или ином отношении, но не представляющиеся исчерпывающими. Конструкция не означает произвола. См.: Glaserfeld E. v. Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikolen Konstruktivismus / Autorisierte deutsche Fassung v. W.F.Köck. Braunschweig / Wiesbaden: Friedr. Vieweg & Sohn, 1987; Luhmann N. Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

[14] В этой связи мы хотели бы привлечь внимание к роботом тех авторов, которые пытаются достичь сочетания нескольких продуктивных подходов иначе, чем по образцу парсонсовской "системы координат действия", а именно через сочленение различных подходов как равнопровных способов познания одной и той же реальности. См., например: Therborn. G. Cultural Belonging, Structural Location and Human Action. Explanation in Sociology and in Social Science // Acta Sociologica (1991) 34. Pp. 177–191; Turner J.H. Analytical Theorizing // Social Theory Today / Ed. by A.Giddens & J.H.Turner. Stanford, Cal., 1988. P. 156–194. В русском переводе: Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS, 1994, № 4. Научный метод. С. 97–118; Тернер Дж. Аналитическое теоретизирование // Там же. С. 119–157.

ального, то как совместить несовместимые, прямо противоположные подходы, ибо простое рядоположение их есть нетерпимая для теории эклектика?

Нам кажется, все-таки, что до некоторой степени можно плодотворно работать с имеющимися теоретическими ресурсами, т.е., в частности, сочленить основополагающие и более специфичные характеристики социальности, как они даны в разных социологических школах, без перехода на точку зрения одной из этих школ, без выработки всеобъемлющей синтетической схемы, но не эклектически. Это возможно в рамках "базисной", или "элементарной" социологии как совокупности теоретических высказываний, взаимосвязанных, но *заведомо* не образующих системы, полноценной и в принципе замкнутой логической последовательности, во всяком случае, в общепринятом смысле слова. Иными словами, дело не в том, чтобы предложить еще одну теорию, а в том, чтобы эффективно работать с имеющимися теоретическими ресурсами. "Элементарная социология" – не теория, но один из видов теоретической деятельности, как бы бесконечное исследование фундамента социальности.

Разрешима ли задача по конституированию такого рода деятельности? Если иметь в виду долгосрочную перспективу, это представляется весьма сомнительным. В самом деле, соединение теоретических высказываний необходимо вызывает появление чего-то системоподобного: чтобы вообще иметь возможность совершать операции (иными словами, производить высказывания), теория должна отличать свои элементы от чужих, т.е. образовать систему и быть наукой, справедливо утверждает Луман[15]. Однако такое замыкание системы (вольное или невольное, совершенное или несовершенное) требует времени, и, следовательно, неизбежное в перспективе отграничение от других концепций не обязательно должно оказывать влияние на предлагаемое теоретическое предприятие.

Очевидно, что эта проблема скорее всего не может возникнуть в тех случаях, когда речь идет о разработке исследователем собственной теории – здесь в силу вступают внутренние ограничения, сопряженные с самыми первыми теоретическими решениями. Она не может возникнуть и тогда, когда понятиям придается сугубо прикладное значение, т.е. когда некоторому классу событий уже поставлены в соответствие некое готовое понятие или понятийная конструкция. Однако она оказывается весьма острой, если некоторые события и процессы, известные нам в дотеоретическом опыте, нуждаются в первую очередь в теоретическом осмыслении, что как раз и предполагает совмещение высокой степени последовательности с богатством возможностей описания. Теоретическое осмысление означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, пытаются найти или дедуцировать, или сконструировать адекватные

[15] Luhmann N. Theorie der Gesellschaft. Fassung San Foca'89. Ms., Kop.1. 1.

понятия и связи понятий. Если речь идет о вещах достаточно фундаментальных – как для самой социальной жизни, так и для теории (теорий), – мы и оказываемся в области элементарной социологии.

Первое, что здесь обнаруживается: понятия *не* необходимы, они могли бы быть и другими (если бы было принято иное теоретическое решение). Мы могли бы начать с *иного*, альтернативного понятия, скажем, сделав выбор в пользу "действия" или "структуры" ("системы"). А поскольку теории еще не было, наш выбор в пользу такого-то понятия не имеет иной основы, кроме самого *решения*. Конечно, если первое решение возникает, так сказать, "из ничего"[16], то этого нельзя сказать о последующих решениях. Если бы мы имели дело со строгими дедукциями, все обстояло бы еще не так сложно. Каждый следующий шаг в дедукции обусловлен предыдущим. Во всяком случае поле возможностей выбора сужается, пока наконец теория не становится замкнутой. На самом деле она не замыкается никогда, однако заданность самозамкнутости оказывает со временем все большее влияние на конституирование теории. Однако, хотя первые решения и сужают область возможностей последующего выбора, на каждом следующем этапе рассуждений открываются новые области альтернатив. Выстраивание теории происходит именно за счет исключения альтернатив, выбора одной из возможностей последующих шагов рассуждения. Но это значит, что именно моменты выбора, области различения возможных альтернатив и могут образовать искомый "единый текст". На языке кантовской философии, тесно сродненной с социологическим теоретизированием[17], нам следовало бы в этой связи говорить о "формах" созерцания и "схемах", опосредующих чувственность и рассудок[18]. На языке логики исчисления форм Дж.Спенсера Брауна[19] можно было бы сказать о "различениях" и "единствах различений"[20]. Итак, понятия выступают как альтернатив-

---

[16] Так аргументируют применительно к юридическому решению К.Шмитт и Н.Луман.
См.: Schmitt C. Politische Thealogie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2. Aufl. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1934; Luhmann N. Die Ausdifferenzierung des Rechts. Fronkfurt a. M., Suhrkamp, 1981.

[17] Это отдельная большая тема, которую мы можем затронуть здесь лишь вскользь. Из крупных социологов нашего времени наиболее отчетливо профилировал свою идейную близость к Канту, конечно, Т.Парсонс – начиная со "Структуры социального действия" (Parsons T. The Structure of Social Action. New York and London, McGraw-Hill, 1937) и кончая последними работами, помещенными в кн.: Parsons T. Action Theory and the Human Condition. N.Y. Free Press, 1978. Относительно обширная, хотя и для того времени далеко не полная библиография содержится в моем обзоре: Филиппов А.Ф. Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Ч. 2. М., ИНИОН, 1986. С. 154–207 (206–207).

[18] См.: Kant I. K.d.r.V., A 137–147.

[19] Spencer Brown G. Laws of Form. London, Allen and Unwin, 1969.

[20] Логико различения (явно с опорой на Дж.Спенсера Брауна) используется применительно к биологии в работах об аутопойесисе См., например: Maturana H.R. and F.J. Varela. Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht etc.: D.Reidel Publishing Company, 1980. См. также работы Н.Лумана последнего времени, в частности: Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4. Opladen: Westedeutscher Verlag, 1987; Soziologische Aufklärung 5. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990; Luhmann N. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft// Ztschr. f. Soziologie, 1987, Jg. 16, Hft. 3. S. 161–174. В русском переводе: Н.Луман. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества// СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 194–216. В своей прощальной лекции в Билефельдском университете Луман говорит: "Получить через различение единство – как единство различения – кажется парадоксальной теоретической программой; именно так это и задумано. Различенное есть одно и то

ные применительно к схеме (если принимается в расчет момент созерцания) или в рамках некоего единства (если речь идет о том, чтобы определить одно понятие как отличное от другого). Если соединять не понятия, но схемы, мы получим "схемы схем" или единства различенных единств[21].

Это общее методологическое рассуждение открывает перспективы для кодификации социологического знания, предполагающей как объединяющее, так и разделяющее сочленение понятий и суждений. Иными словами, мы получаем возможность не только соединять вместе суждения различного происхождения, *по существу высказывающие о социальности одно и то же*, но и выстраивать ряды альтернативных суждений, либо *имеющих в виду одну и ту же основную схему, принципиальную интуицию теоретика*, либо – но это уже иной модус альтернативности – *опирающихся на другую, альтернативную схему*. Это значит, что в некоторых аспектах наши рассуждения могут и должны прийти к завершению, в других это завершение возможно лишь путем отсылки к общей схеме, а может быть и так, что именно стремление к последовательности и является наиболее радикальным заблуждением.

Не будем, однако, выходить в область логических изысканий, это уведет нас слишком далеко за пределы обозначенной темы. Останемся на том уровне, где встает вопрос о форме созерцания и схеме. Здесь некоторые понятия или заключения рассматриваются как возможные, т.е. избираются, а другие – нет, т.е. отбрасываются, причем явным или неявным образом происходит отсылка к фундаментальной схеме созерцания. Еще не будучи определена в понятиях, социальность уже *созерцается* наблюдателем. Она интуитивно прозревается им – как и всяким участником социального взаимодействия[22]. Соответственно, как было сказано выше, альтернативные понятия могут иметь в виду либо одну и ту же, либо разные, альтернативные схемы. Это позволяет нам в первую очередь различать "элементарную социологию пространства" и "элементарную социологию времени", которые альтернативны одна другой.

Сформулируем это еще раз. Мы утверждаем, что в основании набора фундаментальных и более специальных утверждений о социальности лежат формы созерцания, в частности наиболее фундаментальные: пространство или время. Мы предполагаем, что социология также и фактически подразделяется на преимущественно пространствен-

---

же – это наш исходный парадокс. Но на этом нельзя останавливаться. Парадоксы должны быть развернуты, как говорят логики. Они должны быть разложены на различения, у которых могут быть помечены, т.е. идентифицированы, обе стороны". (Luhmann N. "Was ist der Fall" und "Was steckt dahinter?" – Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefeld, 1993. S. 5).

[21] Здесь важно заметить, что мы только опираемся на определенные логические и философские идеи, но не следуем канонам буквально.

[22] Классические работы об интуитивном рассмотрении социальности принадлежат Г.Зиммелю. См.: Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 4. Aufl. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1922; Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992. В русском переводе: Зиммель Г. Как возможно общество? // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 102–114.

ную и преимущественно временную, т.е. даже высказывания, соединяемые в дизъюнктивном модусе (по принципу "или/или"), сопрягаются с реальностью при помощи пространственного или временного отнесения.

Может ли социологическая концептуализация опираться на обе схемы, строиться сразу на обеих формах созерцания? Фактически это просто неизбежно, ибо как *всеобщие* формы они просто неустранимы. Однако принципиальная ориентация на обе формы сразу, предполагающая определенное видение социальности и способ построения теорий, – совсем другое дело[23]. Мы объясним это сначала в самом общем виде. Решение в пользу "социологии времени" означает, что поведение людей, их действия интересуют социолога как "осмысленные действия", что главное для него, говоря словами М.Вебера, "субъективно значимый смысл". Но смысловое есть нечто *нетелесное*. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), т.е. не имеет места в пространстве. Решение в пользу пространства означает, что социолог делает акцент на телесный аспект поведения. Тело размещено в пространстве – этим пока что для нас сказано все. Социология пространства сроднена с социологией тела; социология времени – с социологией смысла[24]. Поэтому социологи, заинтересованные в первую очередь в исследовании самостоятельной значимости культуры, смысловых образцов и т.п., ориентированы на время. Напротив, те, кто больше значения придает телесности, потребностям, власти, ориентированы на пространство. Если же социолог пишет о "пространственно-временной" природе наблюдаемых процессов, он рискует покинуть область значимости социологических высказываний. Ведь пространство может сопрягаться со временем через каузальность, именно естественную каузальность. Говорить о пространственно-временном аспекте происходящего – значит говорить о включенности его в общую мировую цепочку естественных причинно-следственных связей, пытаться вновь соединить социологию и космос, что, может быть, и возможно, но идет вразрез со всей социологией как установившейся дисциплиной.

Однако помимо естественной каузальности есть и другие возможности взаимоналожения обеих схем. Одно из них происходит в области именно временной – ибо время есть форма внутреннего созерцания, в

---

[23] Самый претенциозный проект последнего времени – конечно, социология Э.Гидденса. См., например: Giddens A. The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. Cambridge, Polity Press, (1984) 1991. Giddens A. Social Theory and Madern Sociology. Cambridge: Polity Press, 1987. Гидденс постоянно пишет о взаимодействии людей "в пространстве и времени". Конечно, взаимодействия не могут совершаться иначе. Одноко вопрос должен ставиться по-другому: как теория в равной мере может учесть обе схемы? На наш взгляд, Гиддену более удается пространственный, чем временной подход, не говоря уже об их сочленении. О значении пространства для социологической методологии см. также: Sayer A. Method in Social Science. A Realist Approach. London and New York, Routledge, 1992.

[24] "Самые глубокие социальные отношения связаны с телом как средством выражения, а тело, в свою очередь, сопряжено со своей позицией в физическом мире", – пишет один из лучших исследователей этой проблемы, швейцарский географ Б.Верлен (Werlen Benno. Society, Action and Space. An Alternative Human Geography. Translated by Gayna Walls. London and New York: Routledge, 1993. P. 198). Книга Верлена вышла в оригинале по-немецки уже вторым изданием в 1988 г. Немецкий и английский варианты не во всем совпадают, однако с первым нам пока не удалось ознакомиться.

том числе и внешне созерцаемых вещей. Другое – в области пространственной, ибо, как уже сказано выше, смысл выражается через телесные, пространственные носители. Но это отнюдь не говорит об отсутствии принципиальной альтернативности схем. Скорее наоборот: как раз от пунктов взаимоналожения можно вести рассуждения в прямо противоположных направлениях[25]. Лучше делать это сознательно, отдавая себе отчет в том, какие высказывания могут быть соединены с какими и в каком – конъюнктивном или дизъюнктивном – модусе.

4. Элементарная социология пространства

4.1. Основополагающие различения

Проведем различение нескольких значений понятия "пространство".

1. Наблюдатель социальных событий может усмотреть, что участники социального взаимодействия неким образом пространственно размещены относительно друг друга, т.е. пространственное размещение тел участников для него есть важнейшее определение созерцаемой социальности.

2. Наблюдатель принимает в расчет не пространство взаимодействия, каким его видит он сам, но значение, какое придают пространству взаимодействия участники взаимодействия. Он отличает, таким образом, свое видение пространства от социальных представлений о пространстве.

3. Наблюдатель отличает от этого само собой разумеющегося для участников пространства взаимодействия пространство как смысловую тему, как нечто обсуждаемое, структурирующее коммуникацию. Он различает, таким образом, свое видение пространства, социальное значение пространства, не рефлектируемое, но принципиально важное для участников взаимодействия, и пространство, как оно осознается и обсуждается этими последними.

Возможно еще говорить о социальном пространстве как *порядке социальных позиций*. Однако здесь "пространство" представляет собой социальную и научную метафору, впрочем, порой весьма наглядную – скажем, в случае с престижными и непрестижными районами в городе, размещением кабинетов начальников и подчиненных в организации и т.п. Во всех таких случаях различие социальных позиций выражается в

---

[25] Ср. далее у Верлена: "Тело как средство выражения внутренней, чистой и наделенной памятью длительности выполняет ключевую функцию опосредования между нематериальным социокультурным миром и физическими условиями, которые сопровождают любого рода социальное взаимодействие". (Ibid.) Однако ведь можно рассудить и по-другому: и тело, и пространство в их квазиестественности суть социально-смысловые определения. Таким образом, мы снова попадаем в область смыслов – т.е. времени. См. у Канта: "Время есть формальное условие a priori всех явлений вообще"; даже если представления имеют своим предметом внешние вещи, сами по себе, как определения нашей души, они относятся к внутреннему состоянию, формой которого является время (A 34). Так и здесь: различение пространственной и временной схем описания социальности может быть, конечно, преодолено со стороны смысловой, т.е. временной – однако только "в принципе" или для определенных исследовательских целей (о которых сейчас пойдет речь), но отнюдь не во всех аспектах. Аналогичные – хотя, кажется, и менее убедительные – рассуждения возможны со стороны телесно-пространственной. Классические примеры дает, конечно, немецкая философская антропология. См., например, в русском переводе: Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988. С. 31–201.

различии локализаций, т.е. может действительно созерцаться как пространственная форма, однако это вовсе не обязательно. Такое "социальное пространство" – удобное, но все-таки лишь иносказательное выражение, подобно "социальной дистанции" или "социальной лестнице". Пользоваться этим выражением можно, но то, что при этом подразумевается, никак не может быть поставлено в один ряд с указанными выше тремя основными значениями[26].

Еще одно важное различение, не укладывающееся, однако, в предложенную схему, а проходящее как бы поперек, пронизывающее собой все указанные различения: пространство может рассматриваться как нечто обозримое, непосредственно вмещающее данное тело или тела, и как нечто необозримое, вообще непостижимое для созерцания. Оно скорее мыслится, нежели созерцается. Чисто количественная характеристика приобретает здесь черты существенного, основополагающего различения.

4.2. Классические определения

Рассмотрим теперь проблему более подробно. Мы приведем некоторые классические определения, покажем их сильные и слабые стороны и затем осветим некоторые современные подходы, что позволит нам наконец четче обозначить свою позицию.

Начнем с рассуждений Э.Дюркгейма в "Элементарных формах религиозной жизни". Пространство само по себе, говорит Дюркгейм, не имеет никаких характеристик. Но оно и не является (как у Канта) *чистой* формой созерцания. Точно так же, как мы отличаем один момент времени от другого, приписывая ему определенное значение (скажем, "прежде/после"), мы приписываем различные определения и пространству ("север/юг", "запад/восток", "левое/правое"). Приписываемне по собственному произволу, но согласованным с пространственными представлениями нашей группы образом. Представления о пространстве, порождаемые в социальной группе, следуют из ее собственных характеристик. Социальная организация – это модель, которая копируется в пространственной организации[27]. Именно общество представляет себе мир, ибо лишь оно способно снабдить нас самыми общими понятиями. "Но если мир находится (est) в обществе, то занимаемое им <обществом> пространство смешивается с тотальным про-

---

[26] Можно было бы указать, конечно, что сами участники взаимодействия могут воспринимать и трактовать пространство как пространство позиций, т.е. это значение подпадает под пункты 2 или 3. Но тогда это только частный случай более общего значения, и очень важно видеть различия со значением, указанным в пункте 1. Иногда это различение не проводится, или проводится недостаточно четко, или сознательно затушевывается, отчего возникает немалая путаница. Одной из наиболее плодотворных, но логически весьма неудовлетворительных концепций является подход П.А.Сорокино. См.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общая редакция, составление и предисловие А.Ю.Согомонова. М., Политиздат, 1992. С. 297–302 (299). Подход к социальному пространству как пространству социальных позиций последовательно проведен у П.Бурдье. См.: Bourdieu P. Espace sociale et genèse des "classes" // ARSS. 1984. № 52/53. P. 3–12. В русском переводе: Бурдье П. Социальное пространство и генезис "классов" // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 17–33. О концепции Бурдье в связи с социологией тела вкратце сказано ниже.

[27] См.: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4me ed. Paris, PUF, 1960. P. 17.

странством"[28]. Дюркгейм объясняет, как это происходит: общество возможно, "только если составляющие его индивиды и вещи распределены между различными группами, т.е. классифицированы, и если сами эти группы классифицированы по отношению друг к другу. Общество, таким образом, предполагает сознательную самоорганизацию, которая есть не что иное, как классификация. Эта организация общества естественно сообщается пространству, которое оно занимает. Чтобы предотвратить любое столкновение, нужно, чтобы каждой отдельной группе была предназначена определенная часть пространства; иными словами, нужно, чтобы все пространство в целом было разделено, дифференцировано, ориентировано и чтобы эти разделения и ориентации были известны всем"[29].

Через крупные работы Дюркгейма проходит сквозная идея: чем больше общество, тем универсальнее функционирующее в нем знание. Универсальность нравственного закона обусловлена тем, что мы (все люди) суть человечество. Объективность научного познания в современном мире связана с интернационализацией социальной жизни. Напротив, небольшое, отдельное общество переносит свою *не*универсальность и на те понятия, которым придает значимость его авторитет. Фактическая пространственная ограниченность обнаруживает себя в специфических понятиях пространства, при помощи которых описывается затем идея пространства, включаемая в совокупное самопредставление общества. (В эпоху Дюркгейма эта проблема обсуждалась в контексте так называемой "социогеографии", в частности у Ратцеля.)

Посмотрим, что дает этот подход в свете указанных выше различений. Самое главное здесь – это предельная социологизация пространства. Принципы общественной классификации переносятся на организацию пространства, причем общество же своим авторитетом навязывает такое видение как само собой разумеющееся. Теоретик дистанцируется от такого ограниченного видения скорее всего потому, что рассматривает организацию "локальных" обществ с точки зрения современного (универсального) общества, предполагающего и абстрактные категории пространства и времени, без которых не было бы современной науки.

Подход Дюркгейма, во многих отношениях весьма продуктивный, не может нас вполне удовлетворить не столько из-за теоретико-познавательных просчетов[30], сколько из-за того, что общество у него – это все-таки некая единая вещь, особая сущность, организм и т.п. В этих понятиях трудно описывать взаимодействие, коммуникацию. Мы не можем, конечно, принять и нерасчлененное, неразличенное оперирование всеми тремя значениями пространства, которые были указаны выше. Вместе с тем, в концепции Дюркгейма есть очень плодотворные моменты, на которые тоже следует обратить внимание. Главное – это самоочевидность некоторых пространственных устроений для членов

[28] См.: Ibid. P. 630–631. Я благодарен А.Б.Гофману за уточнение перевода этой и следующей цитаты из Дюркгейма.
[29] Ibid. P. 633.
[30] Некоторые из них рассмотрены в моей статье "Социология и космос". Цит. соч. С. 246–249.

общества. Они не сопротивляются, не оспаривают такое видение пространства – но, собственно, и не "соглашаются" с ним. Они относятся к нему так же, как (воспользуемся здесь известной интерпретацией Дюркгейма Парсонсом[31]) к нормам. Если бы нормы в полном смысле слова осознавались, отношение к ним было бы когнитивным. Иными словами, действующий относился бы к ним как к элементу ситуации, предоставляющей разные возможности выбора. Но действующий именно не сознает нормы в буквальном смысле слова, они суть само собой разумеющееся для него. Увидеть это извне невозможно: действие на основе сознаваемых и несознаваемых норм внешне выглядит совершенно одинаково. Только внутренняя ориентация действующего при этом совершенно иная. Точно так же обстоят дела и с пространством. Хотя сам Дюркгейм пишет об авторитетной поддержке обществом пространственных представлений, все-таки очевидно, что таковые держатся не прямым насилием или авторитетной заданностью, но в первую очередь вот этой своей самоочевидностью.

Подойти к существу дела с другой стороны мы сможем через концепцию "социологии пространства" Г.Зиммеля[32]. Зиммель подходит к пространству как таковому в первую очередь с философской точки зрения. Пространство – это "форма" совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают некоторое причиняющее действие, когда, например, говорят о "власти времени" над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, говорит он, царства, империи (Reiche) не могут быть сколь угодно большими, а любое пространственное взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако те содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. "Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство <Reich>, это совершают те психологические силы, которые из некоторого срединного пункта политически удерживают вместе жителей такой <географической> области"[33]. Все дело не в пространстве как таковом, но в душе. "Не пространство, но совершаемое душой членение и собирание его частей имеет общественное значение. Этот синтез фрагмента пространства <Raumstücks> есть специфически-психологическая функция, которая – при всех мнимо естественных данностях – совершенно индивидуально модифицирована; но категории, из которых он исходит, подсоединяются, конечно, более или менее на-

---

[31] См.: Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y. and London: McGraw-Hill, 1937. P. 382–386.

[32] Зиммель несколько раз писал о пространстве, в том числе и в своей "Социологии" (гл. IX "Пространство и пространственные порядки общества"; см.: Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung / Herausgegeben von O.Rammstedt (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992. S. 687–790. Наше изложение опирается в основном на более ранний вариант, статью 1903 г. "Социология пространства". Она цитируется по изданию: G.Simmel. Sozialogie des Raumes// G.Simmel. Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl / Hrsgg u. eingeleitet v. H.-J.Dahme u O.Rammstedt. Frankfurt a. M., 1983. S. 221–242. В некоторых случаях мы приводим формулировки "Социологии", которые более точны.

[33] Simmel G. Soziologie des Raumes. Op. cit. S. 221–222.

глядно-созерцательным образом – к непосредственности пространства"[34]. Однако в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений (как предмет социологии у Зиммеля выступали, напомним, "формы совершения общества" <Formen der Vergesellschaftung>, а форма – это характеристика пространственная!). Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании "формы совершения общества" пространственный аспект выступает как первостепенный момент. "Взаимодействие между людьми воспринимается – помимо всего прочего, чем оно еще является, – также и как наполнение пространства. Если некоторое количество лиц в рамках определенных границ изолированно селится друг подле друга, то тем самым каждый из них наполняет своей субстанцией и своей деятельностью непосредственно ему присущее место, а между этим местом и местом следующего лица пространство является незаполненным, т.е., практически говоря, ничем. В то мгновение, когда оба они вступают во взаимодействие, пространство между ними являет себя как наполненное и оживотворенное. Конечно, это основывается только на двусмысленности [того, что называют] промежуточным <Zwischen>: отношение, которое имеет место *между* двумя элементами, есть всего лишь имманентно совершающееся в каждом из них движение или модификация, но оно происходит *между* ними в смысле пространственного вступления в промежуток."[35] Это – очень глубокое рассуждение Зиммеля, которое мы хотим специально акцентировать в целях последующего изложения.

Один из важнейших примеров исследования пространственных форм – понятие так называемой "исключительности пространства". Каждая часть пространства как такового уникальна, немыслима во множественном числе. Именно это позволяет говорить о совершенно тождественных объектах – во всех прочих аспектах, кроме пространственного. Они тождественны, но размещены в разных частях пространства. Но именно поэтому они становятся в своем роде тоже уникальными. "Эта уникальность пространства сообщается предметам, коль скоро они мыслятся как всего лишь заполняющие пространство, и это становится особенно важно для практики в отношении именно тех из них, применительно к которым мы обычно особенно и подчеркиваем, и используем значение пространства"[36]. Скажем, некоторые социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключающее на своей территории другие государства. Иначе обстоит дело с городом, городской общиной. Влияние, будь то экономическое, политическое или духовное, распространяется за пределы города, на всю страну, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. При этом предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на его исключительной территории. В то же

[34] Simmel G. Soziologie. Op. cit. S. 688.
[35] Ibid. S. 689.
[36] Simmel G. Soziologie des Raumes. Op. cit. S. 223

время на территории, скажем, средневекового города существует, в сущности, несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывает на принципиальное значение проведения границ в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной группой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько и наоборот, единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. "Граница – это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется"[37]. Зиммель рассматривает и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Наконец, он исследует значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем так называемой "социальной экологии").

Более подробно говорить о концепции Зиммеля – одной из самых перспективных для социологии пространства – мы здесь не можем[38]. Мы видим, что концепция Зиммеля – более гибкая, нежели концепция Дюркгейма. При помощи понятий Зиммеля можно исследовать не только общество в целом, но и отдельные социальные образования и даже взаимодействие всего двух людей. Это отвечает основной установке Зиммеля на изучение всех форм взаимодействия. Однако при этом у Зиммеля не столь акцентировано то, что представляется нам основным достижением Дюркгейма: квазинормативная самоочевидность пространственных членений. Зиммель также недостаточно четко различает позицию наблюдателя и воззрения самих участников взаимодействия. Этот момент в наибольшей мере нуждается в коррективах.

Весьма сильно продвинуться вперед в одном из важнейших аспектов нам поможет концепция Т.Парсонса. У Парсонса прежде всего мы находим внятное отрицание значения пространства для анализа социального действия. В его первой работе нередки такие рассуждения: "Физическое время есть способ соотнесения событий в пространстве, время действия <action time> – способ связи средств и целей и других элементов действия <...> Действие *не* пространственно, но временно". К этому месту сделано примечание: "Конечно, каждое конкретное событие происходит также и в пространстве. Но этот факт есть непроблематическое данное в том, что касается аналитических наук о действии"[39]. Это связано, конечно, с определенной концептуализацией тела. Согласно Парсонсу, "тело действующего образует для него точно так же часть ситуации действия, как и внешняя окружающая среда"[40].

---

[37] Ibid. S. 226–227; 229 (cit.).

[38] Некоторые из отмеченных моментов (с точки зрения их общего значения для социологической теории) я постарался проследить в статье: Обоснование теоретической социологии: Введение в концепцию Георга Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 65–81.

[39] Parsons T. The Structure of Social Action. Op. cit. P. 763. Одно из важнейших рассуждений Парсонса по этот счет содержится в том же труде (Ibid. P. 45, Fn.)

[40] Ibid. P. 47.

Во втором капитальном труде Парсонса "Социальная система" о пространственном аспекте говорится более содержательно. Здесь Парсонс вводит понятие "территориальности", которая определяется им как один из реляционных атрибутов "ego" как биологического организма. Реляционные критерии определяют, в каком специфическом отношении некий объект находится к "ego" и, таким образом, к другим объектам[41]. Парсонс выделяет три таких реляционных атрибута: "биологическую позицию" (половой аспект воспроизводства), пространственное или территориальное размещение, а также темпоральное размещение (локализацию во времени). Если "пространственная позиция ego как организма в данный момент времени берется как *данное*, то отношение к ней позиции в пространстве, на которой размещен alter", и есть территориальное размещение[42]. Такое релятивное (соотносительное) территориальное размещение присуще всем действиям, однако особенно важно оно в двух случаях. Во-первых, поскольку каждый индивид исполняет несколько социальных ролей, продолжительность отводимого им времени не может быть большей, чем позволяет ограниченная пространственная мобильность при переходе от одной из них к другой, например от семьи к работе и наоборот. "Это значит, что основные "базисы операций" деятельности индивида должны располагаться внутри ограниченной территориальной области, хотя "регулярное сообщение" посредством механических средств сильно расширило эту область. Сообщество – это коллектив, члены которого разделяют общую территориальную область как базис своих операций в повседневной деятельности"[43]. Парсонс еще называет это "резидентным размещением".

Кроме этого, важным аспектом территориальности является использование силы. Сила действует именно на тело, организм, ограничивая свободу действующего, например движение или коммуникации. "Чтобы использовать силу против действующего, необходимо "добраться до него" *в том месте, где он есть* или хотел бы находиться. Использование силы – предельное средство предотвращения действования (мертвец не действует), и, поскольку как компонент власти использование силы *должно* быть контролировано в обществе, территориальная организация силы и ее возможное <contingent> использование всегда является фокусом структуры общества"[44].

Мы находим понятие территории и в контексте первых же дефиниций в работе Парсонса "Общества". Парсонс указывает, что, хотя общество является в некотором смысле частью более обширной социальной системы – интернациональной или "интерсоциетальной", оно может быть выделено как особая система, невзирая на многочисленные связи и отношения его элементов, в которые они вступают помимо общества. Достаточно традиционным образом он характеризует его как

[41] Parsons T. The Social System. Glencoe: The Free Press, 1951. New Ed. London, Routledge, 1991. P. 89. Напомним, что участников диадического, т.е. простейшего, взаимодействия, Парсонс называет "ego" (я) и "alter" (другой).
[42] Ibid. P. 90.
[43] Ibid. P. 91.
[44] Ibid.

наиболее самодостаточную систему: "единицы общества более зависимы от других единиц того же общества, чем от единиц другого общества"[45]. Примечательным образом именно здесь всплывает понятие территории. Общество, по Парсонсу, в первую очередь, политически организовано, и оно должно установить "относительно эффективный нормативный порядок на некоторой территории <within a territorial area>"[46].

Итак, действие per se, аналитически вычленяемый аспект совокупной реальности, *непространственно, но только временно*. Действие как конкретный феномен предполагает тело, организм действующего. Тело размещено в пространстве; наряду с телами других действующих перемещения тела должны обеспечить возможность исполнения социальных ролей и контролируются обществом с использованием силы. Совокупность действующих на общей территории образует сообщество: во-первых, поскольку тела членов сообщества в основном размещены в одной и той же области; во-вторых, поскольку на этой территории поддерживается определенный нормативный порядок (в том числе и посредством силы, хотя отнюдь не исключительно ею). Даже если оставить в стороне вопрос о том, насколько последовательно могут сочетаться более ранние идеи о преимущественно темпоральном характере действия как аналитически вычленяемой реальности и позднейшие рассуждения о его пространственных характеристиках, самое главное остается неясным. Как соотносятся между собой территория и норма? Территория есть нечто фактическое, поскольку на ней размещены тела действующих. Однако на этой же территории значим нормативный порядок. Как чисто фактическое пребывание тел может быть отрегулировано на основе нормативного порядка? Этот вопрос напрашивается именно в связи с концепцией Парсонса. Наиболее продуктивны у Парсонса, конечно, те аспекты его исследований, где он четко расставляет все акценты. Пространство сопряжено с телами действующих. Время – с ожиданиями (не забудем – хотя Парсонс не подчеркивает этого в данной связи, – что ожидания суть нормативные ожидания). А пребывание на общей территории каким-то не вполне очевидным образом связано с общими нормами и принудительным осуществлением порядка.

4.3. Обозримое пространство и тело

Таким образом, проблематика социологии пространства вновь приводит нас к проблемам социологии тела – родственной, но все-таки уже иной дисциплины[47]. Мы должны определить, насколько выкладки этой последней могут быть учтены в последующем изложении. Посмотрим, например, как соотносятся тело и пространство у П.Бурдье. "Квалифицировать свойства и движения тела как нечто социальное, – пишет он в книге о "практическом рассудке", – значит сразу же наиболее фундаментальным образом натурализовать социальный выбор и

[45] Parsons T. Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewoode Cliffs, N.J. 1966. P. 2.
[46] Ibid.
[47] См. в качестве общего введения (с обзорами новейших тенденций): The Body. Social Process and Cultural Theory /Ed. by M.Featherstone, M.Hepworth and B.S.Turner. London etc.: SAGE, 1991.

конституировать тело, со всеми его свойствами и перемещениями, как аналогичный оператор, устанавливающий все виды практической эквивалентности среди различных разделений социального мира: разделения полов, возрастных и социальных классов, точнее, среди значений и ценностей, сопряженных с индивидами, которые занимают практически эквивалентные позиции в пространствах, определяемых этими разделениями"[48]. Иными словами, разъясняет далее Бурдье, если элементарные движения, "гимнастика тела", как он это называет (движения вверх и вниз, вперед и назад и т.п.), в особенности же сексуальный, биологически данный ее аспект оказываются сильно нагружены социальными значениями, социализация внушает чувство тождества между социальным и физическим пространствами. Но при этом самые фундаментальные структуры группы оказываются укорененными в изначальном опыте тела, иными словами, опыт тела не непосредственно естествен, но столь же натурален, сколь и социален: "...все схемы восприятия и оценки, в которые группа отлагает свои фундаментальные структуры, и схемы выражения, посредством которых она сообщает им начатки объективации и тем самым усиления с самого начала становятся между индивидом и его телом: приложение фундаментальных схем к собственному телу, в особенности, к тем частям его, которые с точки зрения этих схем наиболее существенны <pertinentes>, несомненно, в силу инвестиций, объектом которых является тело, оказывается одним из наиболее предпочтительных случаев инкорпорирования схем"[49]. Однако еще более важно для Бурдье другое – процессы усвоения и воспроизводства габитуса, т.е. "системы длительных и транспонируемых установок", "структурированных структур, предрасположенных быть структурирующими структурами"[50], как правило, находятся ниже уровня сознания. Это значит, что в одном случае нет сознательного усилия подражания, в другом – памяти и знания. В одном случае следует говорить даже не об имитации, но о *мимесисе*; в другом – о *практической реактивации*, лежащей ниже уровня выражения, сознания и предполагающей их рефлексивной дистанции. "Тело верит, поскольку оно играет: оно плачет, миметируя грусть... То, что усвоено посредством тела, не есть нечто такое, что ты имеешь, как знание, которым можно заслониться, – это нечто такое, что ты есть"[51]. Преимущественным же местом объективации "порождающих схем" является обитаемое пространство – начиная с дома, жилища[52].

Итак, физическое пространство и пространство социальное сопрягаются, поскольку тело нагружается социальными значениями, а социальность натурализуется. Имеется не *знание о пространстве*, но практическая ориентация, не сознаваемая, ибо укорененная в опыте тела и как биологически преконструированного, и как социально нагруженного "оператора". Усвоение и воспроизведение в автоматических реакциях

[48] Baurdieu P. Le sens pratique. P., Minuit, 1980. P. 120.
[49] Ibid. P. 122.
[50] Ibid. P. 88
[51] Ibid. P. 122.
[52] Ibid. P. 129.

схем устроения мира (социального и физического) происходит на уровне "практического смысла", без рассуждений и рефлексий. И чем раньше человек "вступает в игру", тем более самоочевидным кажется ему пространство игрового поля, а тело, будучи поставлено в соответствующие условия, всегда вновь запустит в ход свои движения. Бурдье, разумеется, подчеркивает, что в наибольшей степени все это относится к дописьменным обществам. Об этом же говорят и его примеры. Однако здесь возникает сомнение: не может ли такая самоочевидность непосредственного сопряжения пространства с биологически определенным и социально обозначенным телом стать меньшей на более поздних этапах, когда уже ведома письменность и развита рефлексия? Применительно к современной ситуации Бурдье предпочитает говорить именно о пространстве (пространствах) социальных позиций – но тогда справедливы критические замечания Б.Верлена: "Если мы примем в расчет тело агента[53], то увидим, что стратегия Бурдье должна во многих отношениях оказаться неудачной. Он не может разместить тело в своем социальном пространстве... В то же время он не способен провести ясное различение между пространственными понятиями физического и социального миров"[54].

Мы можем, таким образом, до известной степени признать правоту Бурдье и воспользоваться некоторыми его ходами мысли. Однако и эта концепция также не может нас вполне удовлетворить. Характеристики тела, а значит, и характеристики пространства, которые он предлагает, слишком конкретны. С одной стороны, без этого, кажется, оставалось бы слишком мало. Если это живое тело, то у него должен быть пол, возраст, его действия – это еда, питье, половое воспроизводство и т.п. С другой стороны, столь конкретно определяемое тело перемещается в столь же конкретно определяемом пространстве. Дом, обозримые пределы небольшой этнической общности, вообще все, что входит в пределы наглядного созерцания, – здесь приложение данной концепции может быть, видимо, наиболее плодотворным. Для нас же наиболее важно другое: *перемещения и движения тела сопряжены с дорефлексивным и притом столь же социальным, сколь и "натуральным" представлением пространства.* Специфическая разработка этой идеи применительно к разным видам пространства – это отдельная, не обязательно решаемая при помощи понятийного аппарата Бурдье задача.

Конкретная обозримость тел может быть трактована и несколько иначе, чем у Бурдье. Примером тому могут служить сочинения И.Гофмана. Однако концепция Гофмана – весьма плодотворная для социологии пространства – заслуживает специального и намного более подробного анализа, чем это возможно в рамках данной статьи[55]. Воз-

---

[53] Слово "agent" происходит от того же "ogere" ("действовать"), что и "act", "action" ("действие") и "actor" ("действующий"). Хотя по-русски "агент" все еще звучит достаточно дико, правы, видимо, те наши переводчики и исследователи, которые предпочитают эту кольку с английского и французского утомительным поискам русских эквивалентов, сохраняющих и внутреннюю форму слова, и точный смысл, и все переклички значений.

[54] Werlen B. Op. cit. P. 155.

[55] Безусловно, здесь могут быть сделаны выводы и для общей социологической теории. См. интересные опыты такого рода у Р.Коллинза и А.Гидденса: Collins R. Three Stages of Erving Goffman //

можности микросоциологического подхода хорошо представлены в уже упомянутой обобщающей статье Дж.Тернера, синтезирующей идеи многих теоретиков, в том числе А.Шютца и И.Гофмана. Обратим внимание прежде всего на то, что пространство здесь – это социально организованное пространство интеракции. "Своим размещением в пространстве или своим перемещением в пространстве люди сигнализируют друг другу о своих намерениях и ожиданиях"[56]. Положение или перемещение в пространстве – это использование возможностей постановки роли (role-making) (термин Р.Тернера) и выстраивания социальной "сценической игры" (stage-making). Выстраивая свое взаимодействие как сценическую игру, индивиды договариваются об использовании пространства: кто какую территорию занимает, кто, куда и как часто может передвигаться и т.д. Отсюда следует возможность регионализации интеракций, т.е. образование устойчивого образца их пространственного распределения и подвижности. Характерным образом регионализация стоит у Тернера в одном ряду с "рутинизацией", "нормативизацией", "ритуализацией" и "категоризацией" (взаимным типизированием) совместной активности индивидов, находясь с ними в отношении позитивного взаимодополнения. Насколько успешно происходит одно из перечисленного, зависит от успешности также и всего остального[57].

Однако одна важная проблема остается нерешенной и здесь. Тернер пишет о пространстве в контексте микросоциологических построений. Но он не показывает, как в этот контекст обозримой интеракции входит большое пространство, говоря еще точнее: *большое политическое пространство*. Здесь дело не просто в том, что между "микро" и "макро" в социологии лежат почти непреодолимые преграды, и Тернер тоже говорит о невозможности эти преграды преодолеть. Дело еще и в том, что Тернер не до конца использует предлагаемые им самим теоретические ресурсы. Ведь в малом взаимодействии, обозримой интеракции может обговариваться использование не только вот этого малого пространства самой интеракции, но и большого пространства, распоряжаться которым или сообразовываться с которым также должны участники взаимодействия. Останемся пока на этом уровне. Рассмотрим проблему сначала на примере диадического взаимодействия.

Диадическое взаимодействие – это простейший уровень социальности. Может показаться, что еще проще было бы начать с поведения единичного действующего, однако это не так. Вместе с М.Вебером мы можем сказать, что собственно социальное начинается с ориентации на другого; вместе с Г.Зиммелем мы держимся того мнения, что единичный действующий, именно его одиночество – это отнюдь не простой, не самоочевидный социальный факт. В одиночестве действующего про-

---

Collins R. Sociology Since Midcentury. Essays in Theory Cumulation. N.Y. etc., Academic Press, 1981. P. 219–253; Giddens A. Erving Goffman as a systematic social theorist // Giddens A. Social Theory and Modern Sociology. Cambridge, Polity Press, 1987. P. 109–140. Гофман, – весьма тонко замечает Гидденс, – это не теоретик "малых групп", но исследователь соприсутствия (co-presence). См.: Op. cit. P. 115.

[56] J.H.Turner. Analytical Theorizing. Op. cit. P. 176. Цит. соч. С. 139.

[57] См.: Ibid. P. 179, 181–183. Там же. С. 140–141; 143–145.

сматривается сложное действие многообразной социальности, в диадическом взаимодействии – при всей абстрактности таких конструкций – нет поначалу ничего, кроме просто факта взаимодействия "ego" и "alter", т.е. "я" и "другого"[58]. При этом и "я", и "другой" непосредственно воспринимают пространство как существа телесные. На пространство физического мира здесь непринужденно накладывается пространство социальное. "Пространство в физическом мире, – пишет Б.Верлен, – конституировано *через* опыт собственного тела субъекта посредством сознательного Я в движении. Агент, таким образом, на опыте постигает физический мир и представляет его пространственные измерения, *исходя из перспективы своего тела*"[59]. Здесь принципиально важное значение имеют такие определения, как "лево", "право", "перед", "сзади", "вверху" и "внизу"[60].

Если "я" и "другой" взаимно ориентируют свое поведение, то пространственная достижимость чужого тела и соответственно достижимость своего тела для чужого входит в смысл этого поведения. "*Я говорю о некоем Ты, что оно принадлежит к моему социальному окружающему миру, если оно сосуществует со мной в пространстве и времени*, – пишет А.Шютц. – То, что оно сосуществует со мной *в пространстве*, означает, что оно дано мне "телесно", а именно как *оно самое*, как это *особое Ты*, а тело его – как поле выражения в полноте своих симптомов"[61]. Оба участника взаимодействия прежде всего непосредственно воспринимают каждый свое тело и тело своего партнера по интеракции, а также все физические определения пространства интеракции, поскольку это так или иначе влияет на смысл поведения. Мое тело и тело другого не могут одновременно находиться в одном и том же месте. Но точно так же мое тело не может находиться на месте любого другого природного тела, все равно, одушевленного или неодушевленного. Однако тело другого человека может переместиться или, наоборот, остаться на том же месте *по взаимному согласованию* (не обязательно вербальному), в том числе под воздействием угрозы (обоюдно или односторонне выражаемой) применения силы. Таким образом, первичное представление о пространстве как пространстве определенных мест и естественно, и социально. Оно воспринимается как само собой разумеющийся аспект организации поведения и коммуникации. Движения своего и чужого тела задают действующему дорефлексивный опыт[62], который, в свою очередь, может служить основанием для дискурса, обговаривания размещений в пространстве. Но прежде дискурса тело автоматически подсказывает возможное движение, соразмерное пространству.

От диадического взаимодействия перейдем к более сложным. Уже переход от диады к триаде имеет, согласно Зиммелю, принципиальный

---

[58] См.: Simmel G. Soziologie. Op. cit. S. 96.
[59] Werlen B. Op. cit. S. 161.
[60] См.: Ibid.
[61] Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981. S. 227.
[62] "Речь идет, – подчеркивает Шютц, – *не* о *предикативном суждении*, но о *допредикативном опыте*, в котором Ты переживается *как некая самость*..." (Ibid. S. 228).

характер[63]. Вместе с третьим участником взаимодействия появляется возможность опосредования, примирения противоборствующих – но также и незаинтересованного наблюдения. Третий как непосредственный участник не вносит почти ничего нового, что отличало бы "двоицу" от "троицы" в отношении пространственного определения. Однако третий может быть также и *наблюдателем*. Непосредственный наблюдатель есть также участник взаимодействия. Каждый из участников диадического взаимодействия наблюдает лишь другого участника и – косвенно – себя. Они не наблюдают само взаимодействие. Третий участник может наблюдать взаимодействие, он *участвует как наблюдатель* (действие есть также *претерпевание*). Как участник, он соопределяет пространственные характеристики взаимодействия сообразно размещению своего тела и размещает тело сообразно пространственным характеристикам. Но одновременно он наблюдает само взаимодействие (конечно, в данном случае только диаду). В свою очередь, присутствие наблюдателя позволяет другим участникам взглянуть на свое взаимодействие со стороны. Так или иначе, неотрефлектированное использование и определение пространства в полной мере возможно (насколько это вообще возможно между людьми) только в диадическом взаимодействии. Триада предполагает возможность суждения, объективирования пространства. Однако и триада, и более обширные по количеству участников взаимодействия до какого-то уровня все еще остаются непосредственными, т.е. микроинтеракциями. Мы же намерены перейти к исследованию большого пространства. Как это вообще возможно? Здесь нам приходится поставить вопрос о соотношении микросоциологии и макросоциологии, а для этого следует выяснить, где кончается "микро" и начинается "макро".

Для нас представляет в данном случае интерес то, как А.Шютц вводит в этой связи различение: "Umwelt" / "Mitwelt" ("окружающий мир" / "совместный мир"[64]). Первое понятие, как мы видели, предназначено для обозначения непосредственно данного в пространстве и времени социального опыта. Окружающий мир слоится на уровни более близких и более периферических переживаний, и постепенно эта периферия оказывается уже за границей окружающего мира, продолжаясь "*по ту сторону телесности и пространственной непосредственности* в ситуацию совместного мира" (если следовать англоязычной версии: мира *современников*)[65]. Одно переходит в другое, но трудно указать, когда непосредственное перестает быть непосредственным. То, что уже перестало быть непосредственным опытом для участника, может быть все еще непосредственным взаимодействием с точки зрения наблюдате-

---

[63] См.: Simmel G. Soziologie. Op. cit. S. 125.

[64] В стандартном английском переводе "Umwelt" характерным образом переводится как "domain of directly experienced social reality" ("область непосредственного опыта социальной реальности"), "face-to-face situation" (лицом-к-лицу-ситуация), а "Mitwelt" как "world of contemporaries" ("мир современников"); т.е. в первом случае подчеркивается главным образом (хотя не исключительно) пространственный аспект (достижимость), а во втором – временной (одновременность). См.: Schütz A. Collected Papers. Vol. 2. Studies in Social Theory. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. P. 20–63.

[65] Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Op. cit. S. 246.

ля, обозревающего это взаимодействие в иной перспективе. Но раз нет абсолютного определения непосредственного, то нет и абсолютного определения "микро" и "макро", хотя вполне очевидно, куда относить диадическое взаимодействие, а куда – процессы, в которых заняты тысячи и миллионы людей[66].

Это, конечно, не значит, что в определении большого и малого пространства социальности мы обречены на полный релятивизм. Важнейшим определением малого, непосредственного, простого взаимодействия часто называют *присутствие* или *соприсутствие*[67]. Нам необходимо уточнить этот момент. Соприсутствие двух собеседников в известном смысле не прерывается от того, что они свою беседу с глазу на глаз продолжают по телефону[68]. Однако пространство, разделяющее двух собеседников, является тем не менее иным, не тем малым, легко обозримым пространством, где они находились лицом к лицу, но большим, непосредственно *не* обозримым. И они, находясь благодаря телефону в непосредственном контакте, *знают о разделяющем их пространстве как большом,* во всяком случае, большем, нежели первоначальное пространство их общения. Иными словами, с пространством макровзаимодействия дело обстоит не совсем так, как с основными определениями микровзаимодействия. Что же происходит, когда мы имеем дело не с малым пространством обозримых тел, но с большим политическим пространством?

4.4. Большое пространство в коммуникации и действии

В большом пространстве невозможно непосредственное созерцание удаленного тела; при этом понятие соприсутствия теряет важность, и

---

[66] На это справедливо указывает, например, Р.Коллинз. "Микро" и "макро", согласно Коллинзу, следует рассматривать как полюса континуума. В зависимости от того, смотрим ли мы, так сказать, "вниз" или "вверх", беря за отправной какой-то уровень взаимодействия, этот последний оказывается для нас более "микро" или более "макро". Фундаментальные измерения, по Коллинзу, суть пространство и время. Наиболее "макро" – то, что покрывает самые большие территории и дольше всего длится". См.: Collins R. Theoretical Sociology. San Diego etc.: Horcourt Brace Jovanovich, 1988. Коллинз предлагает также двухмерную шкалу для ранжирования объектов микро- и макроисследования. Мельчайший элемент – когнитивно-эмоциональные процессы, происходящие в одной личности в течение нескольких секунд. Малые группы занимают территорию 10^{10}, а территориальное общество – до $10^{11} - 10^{14}$ квадратных футов. Ритуалы и групповая динамика в малой группе могут иметь длительность до 10^{4} сек., а длительность территориального общества исчисляется минимум в годы. Такова, заметим, именно перспектива *наблюдателя,* что сознательно подчеркивает и сам Коллинз. См.: Collins R. Sociology since Midcentury. Essays in Theory Cumulation. N.Y. etc., Academic Press, 1981. P. 263; P. 266, Fn. 2; P. 273, Fn. 3.

[67] И.Гофман говорит также о *со-телесном присутствии.* См.: Goffman E. The Interaction Order // American Sociological Review, 1983. Vol. 48. February. P. 4. См. здесь же любопытное понятие "личной территориальности". Луман говорит о соприсутствии, не оброщаясь к категориям тела и пространства: "Чего-то абсолютно простого (в смысле далее не поддающегося анализу) в социальной жизни не бывает. Поэтому и простые системы уже сложны, т.е. сложены, однако как тип систем они включают в себя системы наименее сложные. Они просты в смысле непосредственной обозримости для всех участников. Поэтому в качестве определяющего критерия мы выбираем понятие "присутствия"... Они являются *присутствующими,* если и поскольку могут взаимно (т.е. не односторонне) воспринимать друг друга. Социальные конвенции относительно воспринимаемости и присутствия не используются для определения понятия, но рассматриваются как возможные структурные признаки и граничные дефиниции самих систем... *Внутри* простых систем может быть так, что присутствующие трактуются как неприсутствующие или воспринимаемое рассматривается как невоспринимаемое" (Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westedeutscher Verlag, 1975. S. 21, 22.).

[68] Этот пример приводит Шютц. См.: Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Op. cit. S. 246

автоматизм размещения уступает место *знанию* о территории[69]. Однако пространство все равно остается здесь пространством тел, в принципе, могущих быть созерцаемыми. В рамках каждого малого обозримого пространства внутри этого большего пространства тела действующих движутся уверенно и надежно, ведомые автоматизмом практического рассудка, а территория осмысливается как пространство значимых правил и чувствительных санкций.

Не принимая во внимание это обстоятельство, мы неизбежно будем приходить к тому, что Коллинз называет "стратегией микротрансляции". С этой точки зрения, социальные структуры представляют собой "микроповторение в физическом мире", т.е. "повторяющееся в конкретных <particular> местах поведение людей, использующих конкретные физические объекты и коммуницирующих с определенными другими людьми при повторяющемся использовании преимущественно одних и тех же символических выражений"[70]. Конечно, продолжает Коллинз, имеется и символическая коммуникация, но социальная структура не сводится к смыслу: структура – это *повторяющиеся действия* коммуницирующих, в то время как смысловые содержания часто двусмысленны или ошибочны, часто не одинаково понимаются обеими сторонами в коммуникации, а представления о подлинном социальном состоянии (государстве, организации, семье, дружеском кружке) далеко не всегда точны и верны. Следовательно, наблюдателю не особенно и нужно знать, что происходит, так сказать, "в умах". Гораздо важнее физическая среда действий: "Не поддающийся выражению контекст, от которого зависит каждый и на котором основывается все молчаливое взаимопонимание, есть физический мир, включая и собственное тело каждого человека, усматриваемое с точки зрения конкретного места в этом мире"[71].

Несмотря на плодотворность такого подхода, он в целом неудовлетворителен для нас, ибо здесь сделана попытка придать единообразие исследовательской стратегии, элиминировать из рассмотрения все, что не вписывается в объективистскую картину социального мира. Мы же исходим из того, что значения "пространства", указанные выше, лежат в основе *равноправных* стратегий, так что совершенно не обязательно придавать теории единство и транслировать социологию на уровень микросоциологии. Конечно, это позволяет подтверждать ориентацию на

---

[69] Мы можем отчасти воспользоваться различениями А.Сикурела: "Для микроисследователя, заинтересованного вопросами коммуникации, социальная и коммуникативная компетенция респондента означает способность использовать язык и соответственным образом взаимодействовать с другими таким способом, который предполагается типичным и нормальным в данной социальной ситуации. ...Для макроисследователя социальная компетенция означает знание о ценностях, нормах и институциональных образцах" (Cicourel A.V. Notes on Integration of Micro- and Macro-levels of Analysis // Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology /ed. by K.Knorr-Cetina and A.Cicourel. London, Routlege and Kegan Paul, 1981. P. 57). Мы могли бы добавить, что коммуникативная компетенция для микроуровня означает способность ориентироваться в пространстве непосредственного взаимодействия, а социальная компетенция на макроуровне означает *знание о территориальном устройстве* того социального, к которому относит себя действующий.

[70] Collins R. Sociology since Midcentury. Op. cit. P. 272.

[71] Ibid. P. 273.

обозримый физический мир и на тело действующего. Но тогда мы теряем возможности более тонкого, не лобового ("что люди думают") анализа смысла. Этот последний особенно нужен нам, когда само по себе социальное взаимодействие ограничивается малым пространством и относительно малой длительностью, однако его содержанием, обсуждаемыми темами и, следовательно, элементами предрасположенности к действию оказывается именно большое пространство.

Коллинз не может освободиться от идеи телесного соприсутствия[72]. Он критикует, в частности, феноменологическую социологию, поскольку в ней за точку отсчета берется именно перспектива самого действующего, с чем связан исключительный интерес именно к смыслу поведения. Однако Коллинз не видит возможностей дизъюнктивного соединения понятий, которые соотносятся с одной и той же схемой (тело как физическая данность, *или* как носитель смысла, *или* как аспект смыслового комплекса, не собственно тело, но *смысл тела*).

Именно здесь мы считаем нужным ввести одно из наших центральных понятий: *сополагаемый* смысл. Это – чрезвычайно тонкий момент. Здесь каждый шаг рассуждения должен быть прописан с максимальной тщательностью.

Итак, тело, находящееся в непосредственной близости партнера по коммуникации, созерцается как таковое. Однако это созерцание вовсе не непосредственно, если под этим подразумевать чистую, не отягощенную социально-культурным контекстом явленность. Пространство обозримого взаимодействия также не является пространством фиксированных мест, с каждым из которых ассоциируется тот или иной деятель. Хотя непосредственно в момент взаимодействия одно и то же место не может быть занято разными телами, однако даже применительно к микровзаимодействию можно сказать, что речь уже идет о территории, на которой в принципе могли бы размещаться участники интеракции. Она не представляет собой простого сложения мест. Территория есть нечто большее: она предполагает набор разнообразных возможностей размещения (в том числе и "резидентного", по Парсонсу). Место партнера по взаимодействию всегда соотносится с более обширной, непосредственно не созерцаемой территорией. О ней известно, она принимается в расчет, и в расчете на нее партнерами определяется смысл взаимодействия. Территория взаимодействия может при этом никак организационно не фиксироваться. Пусть даже мы не обнаружим здесь природные физические тела (так называемые, "естественные границы") и социальные артефакты (произведенные людьми значимые объекты: дома, дороги и т.п.), которые бы фиксировали ограниченность перемещений[73]. Пусть даже мы не найдем здесь структур – т.е. не увидим той регулярной повторяемости действий, которая только и позволяет говорить о структуре. Все равно пространственные перемещения в ходе вза-

[72] См. систематическое изображение концепции Коллинза в кн.: Turner J.H. The Structure of Sociological Theory. 4th. ed. Chicago, Ill., The Dorsey Press, 1986. Ch. 21. P. 435–455.

[73] На самом деле такие природные ограничители и/или социальные артефакты есть почти всегда. Мы берем предельный, чистый случай, чтобы показать существо дела.

имодействия не выйдут за пределы некоторого региона. Возможности перемещений и размещений ограниченны, но эта ограниченность обнаруживается как некое фактическое обстоятельство только тогда, когда мы идентифицируем ограничиваемое. Иными словами, мы должны сказать, что именно не выходит за эти пределы. Простейший ответ: действующие, ибо их тела сопряжены с пространством. Но тогда придется поставить следующий вопрос: идентифицируем ли мы пространство потому, что в нем действуют данные люди, или мы идентифицируем людей потому, что они действуют в этом пространстве? Поскольку мы хотели определить именно пространство, то за независимую переменную надо брать действующих. Однако легко обнаружить, что в целом ряде случаев (например, владение поместьем, гражданство, членство в организации с фиксированным местоположением и т.п.) тождественность самого действующего может быть определена, только исходя из определенности пространства. Если же мы возьмем самый чистый случай: отсутствие естественных границ и социальных артефактов, то нам придется выяснить, где же мы останавливаемся, где может быть положен предел релятивизму: ведь пространство может быть определено столь же широко, как и действующие, в зависимости только от целей наблюдения. Иными словами, в принципе цепь взаимодействий непрерывна[74]. Нужны какие-то основания, чтобы выделять именно данных людей или данные территории. В случае с микросоциологическими исследованиями на небольших обозримых пространствах эта проблема не кажется столь острой из-за очевидности созерцаемых тел и пространств. Но по мере того как осязаемость тела уступает место смыслу тела, нечто аналогичное должно происходить и с пространством.

На передний план выходит фиксируемая наблюдателем значимость предполагаемого пространства взаимодействия для действующих. Т.е. в том случае, когда для действующих пространство (именно большое, непосредственно не обозримое пространство) непроизвольно, неслучайно, *более-чем-фактично*, мы можем говорить, что смысл его входит в смысл действий и коммуникаций. Именно так поведение одновременно регионализовано и нормативизировано. Знание о значимом пространстве не обязательно актуализуется во взаимодействии; достаточно того, что оно входит в качестве составного элемента в "само собой разумеющееся" для действующих. Это и есть *сополагаемый* смысл.

Важно понять отличие сополагаемого смысла от того, с чем мы имеем дело, например, в случае государственной границы. Государственная граница в ее материальном выражении (пограничные столбы, охрана, таможня и т.п.) – это социальные артефакты, нагруженные социальными смыслами, но притом вполне созерцаемые, хотя бы отчасти. Сополагаемый смысл – это некий оттенок смыслового наполнения коммуникаций. Его легко обнаружить тогда, когда пространство *тематизировано* в коммуникации, т.е., как мы и определили это выше, делается предметом обсуждения.

---

[74] См.: Simmel G. Über sociale Differenzierung // Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 2. / Hrsgg. v. H.-J. Dahme. Frankfurt a. M., Surkamp, 1989 S 130.

Гораздо сложнее обстоит дело в других случаях. Здесь нам снова можно прибегнуть к концепции Зиммеля. Мы видели, что, согласно Зиммелю, пространство обычно выступает как нечто "незаполненное", покуда в ходе социального взаимодействия оно не оживотворится в силу происходящих в каждом действующем изменений. Практически для нас это означает, что бесполезно и бессмысленно выискивать оттенки пространственного смысла у действующих, которые непосредственно не взаимодействуют, не коммуницируют друг с другом. Самое большее, на что способен здесь наблюдатель, – это умозаключения. Мы интуитивно *пред*полагаем *со*полагаемый смысл. Однако могут ли иметь ценность такие догадки, если их нельзя проверить?[75] Здесь есть только одна очевидная возможность. Тот смысл, который, как нам кажется, и сополагает в коммуникации большинство действующих, должен быть еще раз внятно сформулирован в рамках самой исследуемой социальности. Иными словами, внятное коммуницирование о смысле пространства является одним из необходимых условий познания сополагаемого смысла. От идеального дискурса такое обсуждение пространства – как и любых иных общезначимых основ социальности – отличается тем, что некоторые аспекты молчаливо выводятся за пределы обсуждений, составляя, как сказал по иному поводу Дюркгейм, недоговорное условие значимости договора. Оставаясь неотрефлектированными и составляя основу рефлексии, эти аспекты в то же время позволяют внешнему наблюдателю судить не только о том, что непосредственно является предметом обсуждения, но и о базисном уровне согласия, в том числе и относительно пространства. Очевидно, что тот, кто формулирует концепцию пространства, более свободно, дистанцированно, инструментально относится к базисному ресурсу социальной жизни, располагает несравнимо большими шансами власти на этом пространстве. Ограничение перемещений, структурирование расположений тел и формулировка, перевод самоочевидностей в разряд обоснуемых (по наиболее подходящим ad hoc правилам обоснования) истин – все это обеспечивает инструментальную достижимость большего числа тел. Это и есть власть – не просто как факт навязывания воли, но как социоонтологически фундированная позиция.

Наши последние выводы относятся к любым исследованиям пространства. Однако они особенно важны в одном специальном случае. Речь идет о пространстве больших империй.

5. Имперский смысл как понятие социологии

Большое пространство взаимодействия должно быть большим именно по смыслу, а не просто по физической характеристике. Но для того чтобы стать большим по смыслу, оно в течение некоторого времени

[75] Это значит, что социологическое или социально-психологическое исследование картины мира отдельных действующих может дать важные вспомогательные результаты, но не окончательные критерии. А исследование сополагаемого (но не формулируемого) смысла в моменты коммуникации – это сложная методологическая проблема, во всяком случае, лежащая за пределами чистой теории.

должно *в реальности* превосходить по своей протяженности все иные формы организации взаимодействий. Итак, пользуясь введенными различениями, мы можем сказать, что имперское пространство представляется *внешнему наблюдателю* как нечто обширное. Оно представляется как нечто обширное *участникам взаимодействий* на пространствах империй. Оно именно в этой своей обширности выступает как *момент конституирования смысла* социальных взаимодействий. Итак, чисто количественной характеристики величины пространства мы, правда, дать не можем. Слишком многое зависит здесь от исторической ситуации, развитости и характера средств коммуникации[76] и т.п. Но это не приводит к релятивизму. Современный наблюдатель, исследующий древнюю империю, знает, например, сколь невелики ее размеры сравнительно с возможностями нынешних средств сообщения. Однако для него важны другие, не менее объективные характеристики: возможности средств сообщения той эпохи и реальное отношение к пространству действующих в этой империи. Точно так же объективно и сохранение смысла большого пространства, даже если реальное пространство взаимодействия уменьшилось. Объективно и бесспорно, что когда-то это пространство было большим и воспринималось как большое. Это наложило свой отпечаток на смысл, который продолжает функционировать в коммуникации как смысл большого пространства.

Выше мы уже говорили о том, что социология пространства предполагает социологию тела (и наоборот); в том же отношении находятся социология времени и социология смысла. Мы говорили также и о том, что тело осмысленно, а смысл явлен через тело. Иными словами, аналитическое разведение пространства и времени отнюдь не исключает множественного взаимоналожения этих измерений реальности и анализа.

Это относится и к большому пространству. Большое пространство слишком велико, чтобы его можно было ухватить в созерцании одномоментно. Внутренний взгляд либо схватывает самое идею огромности, с которой не сопряжено собственно видение, либо пробегает – в течение некоторого времени, не одномоментно – по этой большой фигуре. Чем больше пространство, тем сильнее тело уступает место смыслу. Смысл пространства всегда может оказаться аспектом внутреннего осознания времени, равно как и наоборот[77], однако большое пространство облегча-

---

[76] Здесь мы только мимоходом можем указать на интересное исследование империй Г.Инниса. См.: Innis H.A. Empire and Communication / Ed. by D. Godfrey. Victoria/Toronto, Press Porcépic. P. 5.)

[77] Ср. у Гуссерля: "Единство непрерывного следования временных содержаний, единство *временного следования фаз* временного предмета; само временное следование как *форма* бытия временного предмета, которое есть последовательное бытие "предметных точек", абразующих в силу этой непрерывнай формы бытия континуум... Если я пробегаю время соответственно предметному содержанию, у меня есть предметная непрерывность. Через нее простирается единство временного объекта, однако оно не есть тема. Если я живу в патаке времени, та протекает предметная непрерывность (процесс), но она не есть тема. Одно и другое есть неразделимае бытие.

Вот откуда перенесение понятий пространства на временность, понимание времени в образе линии, длительности – в образе отрезка, причем одномерный порядок во времени находит тут же свое зримое воплощение" (Husserl E. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hamburg, Felix Meiner, 1985. S. 130 <Nr. 37>).

ет мысленное истончение, абстрагирование телесности, отчего "протяженность" и "длительность" получают очень близкие значения. Но можно рассудить и по-другому. Статичность пространственной фигуры поглощает временную динамику. Пространство как смысл пребывает непрерывно – время останавливается. Конкретизируем это на примерах из области социального.

Итак, смысл пространства может быть выражен в терминах временного измерения: я не посылаю письмо, зная, что оно не успеет дойти к сроку. Или же: я посылаю сообщение в расчете, что продолжительность его прохождения изменит его смысл. Я ориентируюсь при посылке письма не на абсолютную величину пространства, но на наличие средств коммуникации, на отлаженность почты, на социальную допустимость эквивалентной замены: бумаги – телефонным звонком, документа на оригинальном бланке – телексом или факсом. В этом аспекте даже остаточный момент объективности пространства (то, что находится в пределах личной досягаемости, передается иначе, чем то, для чего необходимы средства сообщения) может быть снят, например, правилами бюрократической процедуры: иную бумагу нельзя послать иначе, чем с посыльным, даже в соседний кабинет. При определенных социальных условиях малое может стать большим, а большое – малым. Указывая на эти условия, мы опять-таки избегаем релятивизма.

Важнейший аспект социально квалифицированной величины пространства – политическая ограниченность. Покажем это на примере государственной границы. Вернемся еще раз к ситуации с телефонным разговором. Так, государственная граница может проходить не только между участниками телефонного разговора в Москве и Париже, но и между москвичом и парижанином в разговоре с глазу на глаз, будь то в Москве или Париже. Но эта ситуация не возникла бы в диадическом взаимодействии, если бы до этого смысл границы не соопределил всей сети социальных коммуникаций на некотором политико-географическом пространстве[78]. Итак, мы видим, что микровзаимодействие может быть проинтерпретировано как макровзаимодействие, причем не только наблюдателем. Речь идет о том, что действующие, непосредственно созерцающие тела друг друга, внятно сополагают этому смыслу смысл иного, большого, политически расчлененного пространства.

В ходе наших рассуждений нас постоянно подстерегает один очень коварный момент. Всякий раз, когда мы говорим о большом пространстве, возникает соблазн назвать его большим для постороннего наблюдателя и/или для самих действующих, подчеркивая тем самым, что нас интересует не "географический охват в столько-то квадратных миль" (говоря словами Зиммеля), но тот или иной смысл. Однако чем сильнее мы привязываем наши рассуждения к современной эпохе, тем труднее различить "объективную величину" и смысл. Дело в том, что и социолог как наблюдатель, и наблюдаемые коммуницирующие действующие, *как правило*, разделяют представления о пространстве, заданные некогда

[78] Подчеркнем еще раз: выявить этот сополагаемый смысл в *самом* диадическом взаимодействии (том же телефанном разговоре) – сложноя, долеко не всегда разрешимая задача.

наукой Нового времени. Более сложные идеи, содержащиеся в современной философии, физике и географии, далеко еще не стали предметом общего образования, тем совместным культурным достоянием, освободиться от которого почти невозможно[79]. Поэтому ниже, говоря о большом пространстве, мы будем иметь в виду его, так сказать, объективный, измеримый характер – в своем роде тоже смысловой! – оговаривая специально только те моменты, когда специфическое осмысление пространства вступает в противоречие или неоднозначную интерференцию с этой "объективностью".

Какие теоретические ресурсы предлагает нам западная социология для исследования больших пространств? Одной из самых распространенных ныне идей является идея глобальности, всемирности. Предполагается, что в нынешнюю эпоху мы живем в едином большом обществе, занимающем весь земной шар. Несмотря на то, что государства, разделяемые границами, никуда не исчезли и в ближайшее время не исчезнут, современные средства информации и коммуникации, мировая торговля, финансы, интернациональная наука и техника обеспечивают некое подобие не политического и не культурного, но совершенно нового глобального единства[80].

Эта картина социального мира складывалась постепенно, но в нее плохо вписывалось существование в мире двухполюсной системы противостояния, одна из сторон которого нередко характеризовалась как находящаяся накануне распада *империя*[81]. Понятие империи вообще не очень хорошо приживалось в социологии, ибо не вписывалось ни в одно из принятых в ней различений. Ни старое различение государства и гражданского общества, ни идущее от Тенниса различение сообщества и общества, ни все сильнее профилирующееся ныне различение мирового хозяйства (мирового общества, мировой системы) и национального государства не оставляют места для империи. Правда, распад СССР, кажется, позволял сделать вывод, что тенденция глобализации была в принципе определена верно, ибо политическая отграниченность огромного пространства перестала быть одним из определений мирового порядка. Напротив, явные признаки реинтеграции на пространстве бывшего СССР заставляют сомневаться в справедливости таких выкладок. Ясность здесь может быть внесена только более точным определением понятия империи, которое мы намерены дать в связи с категориями социологии пространства.

---

[79] Отдельный и очень трудный вопрос – могут ли вообще эти более сложные идеи стать общим культурным достоянием. Впрочем, и с общей распространенностью мировидения, как оно задавалось наукой Нового времени, тоже не все просто.

[80] См. только некоторые характерные примеры: Luhmann N. Die Weltgesellschaft // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 2. Op. cit. S. 51–71; Wallerstein I. World-Systems Analysis // Social Theory Today /Ed. by A.Giddens & J.Turner Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 309–324; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, Polity Press, 1990; Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture & Society special issue/ Ed. by M. Featherstone London etc., SAGE. 1990; Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, Polity Press, 1991.

[81] См.: Bühl W.L. Das Ende der amerikanisch-sowjetischen Hegemonie? Internationale Politik im fünften Kondratieffschen Übergang. München: Olzog, 1986.

Любые рассуждения о глобализации, по меньшей мере релятивирующей, если не вовсе ставящей под вопрос в обозримом будущем, все государственные границы[82], своим идейным истоком имеют старую либеральную идею о свободном взаимовыгодном общении собственников, постепенно вытесняющем государство на периферию социальности[83], о гражданском обществе, не знающем, в противоположность государству, политических границ[84]. В значительной мере это связано с пониманием обмена как основной, базисной формы социального взаимодействия[85]. Социальность-обмен постигается как нечто в принципе безграничное, лишь случайно ограничиваемое естественными пределами и социальными артефактами. Смысл коммуникации-обмена не соопределен политическим пространством, если берется в чистом виде. Размещение в пространстве товаровладельцев ничего не меняет в том, что обменивают они *именно товары*. При этом и величина пространства – хотя она учитывается здесь – не влияет на самый смысл товарности[86]. На него влияет политическая определенность пространства. Здесь именно политическая (чаще всего – государственная) граница может соопределить смысл товарообмена, например, через введение таможенных правил или, на-

---

[82] Поверхностный, на очень информированный, наблюдательный и остроумный А.Таффлер замечает: "Грядущие десятилетия будут... свидетелями титанической борьбы между глобализаторами и националистами за власть над природой новых регулирующих институтов на мировых капиталистических рынках. Эта борьба явится отражением конфликта между прогнившим индустриальным порядком и вытесняющей его новой глобальной системой создания богатства". (Toffler A. Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century. N.Y. etc., Bantam Books, 1990. P. 58.

[83] См., например: Иеринг Р. фон. Цель в праве. Т.1. СПб., 1881; Manicas P.T. The death of the state. N.Y., 1974.

[84] В истории европейской мысли "гражданское общество" (*koinonia politike / societas civilis*) означало первоначально именно государство (политическое сообщество свободных граждан как высшая ступень социальности) и только постепенно начало рассматриваться как нечто отличное от этого последнего и даже противоположное ему. Приведем лишь две примечательные характеристики, первая из которых носит социально-философский, а вторая – социологический характер:

– "Гражданское общество внутренне связано с рыночной экономикой, которую можно было бы назвать "капиталистической" в Марксовом смысле. Это общества приблизительно соответствует картине современного общества, набросанной теоретиками естественного права вроде Локка и политэкономами вроде Адама Смита. Это общество, в котором "отрицательная" свобода закреплена в социальных институтах, – общество всеобщих прав человека и всеобщего антагонизма". (Веллмер А. Модели свободы в современном мире// СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1. Цит. соч. С. 15).

– "Учреждение гражданского общества непосредственно связано с появлением современной формы государства, к которой, таким образом, оно и отсылает. В традиционных государствах, по меньшей мере, в сельских районах, повседневная жизнь протекала в основном вне того, что охватывалось административной властью государства. Локальные сообщества были по большей части автономны в том, что касалась традиций и образа жизни... Однако эта внешняя сцена еще не была гражданским абществом, представляя собой скорее сохранение образа жизни, внешнего рефлексивному порядку политического центра... В современных социальных формах государство и гражданское общество развиваются совместно как взаимосвязанные процессы трансформации. Парадаксальным образом, условием этаго процесса является способность государства влиять на многие аспекты повседневного поведения. Гражданское общество структурировано как "обратная сторона" проникновения государства в повседневную жизнь". (Giddens A. Madernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, Polity Press, 1991. P. 150–151).

[85] Одна из интереснейших линий исследования в этом направлении идет здесь, конечно, тоже от Зиммеля. См.: Simmel G. Philosophie des Geldes (Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 6.) /Hrsgg. v. D.P.Frisby and K.Chr.Köhnke. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989. S. 59–89.

[86] Это отнюдь не означает, что пространственный фактор не значим для экономических явлений. Как раз наоборот. Однако при этом смысл должен быть уже специфицирован именно экономически. Мы же ведем речь о фундаментальной социологической интерпретации, социальной онтологии обмена.

против, через объявление зоны свободной торговли, или демонстративное соблюдение нейтральности (характерен, например, политический статус портовых городов в древнем мире, признаваемых в своем нейтральном торговом статусе крупными континентальными силами[87]). Точнее будет сказать, что смысл товарообмена остается неизменным в определенных пространственных пределах, хотя понятие о таких пределах, как представляется, не входит в этот смысл изначально[88]. В истории же такой товарообмен – это сравнительно поздний результат социальной эволюции. И не по чистому смыслу, а по фактической наполненности смыслом "естественнее" было бы предположить, что товарообмен (вообще любой обмен, который так соблазнительно трактовать в качестве базиса социальности) нередко отягощен какими-то дополнительными смыслами, среди которых мы находим и смысл политического пространства.

Смысл политического пространства – это смысл границы. Как социальный артефакт граница отделяет одно территориально-политическое образование или область властного влияния от другого (другой). В первую очередь речь идет о государстве. Государства могут быть малы или велики, однако в определение каждого из них необходимо входит понятие ограниченной территории. Территориальное государство противоположно всемирному общению и гражданскому обществу, все равно, будем ли мы стараться отождествить или развести два последних понятия. Само существование современного государства с фиксированной территорией означает возможность вычленить сферу *по смыслу своему* неполитического и, следовательно, в этом отношении *(на определенной территории!)* ***не****территориального*. Поэтому социальный артефакт – граница, проходящая в физическом пространстве, имеет, как мы уже подчеркивали выше, преимущественно смысловой характер.

Смысл границы современного территориального государства состоит в том, чтобы, во-первых, разделить сферы внутренней и внешней активности государства, а во-вторых, – области *внутренне* и *внешне* неполитического. Так это выглядит, если нынешнее состояние брать только как готовый результат длительного развития. Однако развитие не остановилось, прогресс так называемого модерна приводит к тому, что различие между политическим и неполитическим сохраняется, в то время как различие между внутренним и внешним стирается. В современном мире человек может служить и в национальных войсках своего государства, и в войсках международных, находиться под защитой (или угрозой) полиции своей страны или Интерпола, вложить деньги в отечественный банк, который потом окажется отделением большой транснациональной структуры, и т.п.

---

[87] См.: Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory/ Edited by Karl Polanyi, Conrad M.Arensberg, and Harry W.Pearson. Glencoe, Ill., The Free Press & The Falcon's Wing Press, 1957.

[88] Споры между теоретиками-экономистами о значении и приоритете в их науке категорий пространства и времени мы вынуждены полностью оставить за рамками нашего изложения.

Таким образом, важнейшее определение современных государств – их территориальность – все больше оказывается размытым. Множество социальных действий и коммуникаций определяется либо на большом пространстве мирового общества, либо на обозримых небольших пространствах локальных сообществ, притом, что *государственное гражданство действующих* – это правило, а не исключение в современном мире. Итак, действующий, как правило, – это гражданин[89], но действия и коммуникации часто по своему смыслу совершаются помимо государства – как в той внутренней неполитической сфере, которая самой идеей (либерального) государства предполагается внутри его границ, так и вне их[90].

Имеет ли в этой связи какой-либо смысл разговор об империях? Здесь напрашиваются две возможности. Либо империи – это некие очень большие государства, так что в переносном смысле о ряде крупных современных государств можно говорить как об империях (а поскольку и о государстве иногда говорят в переносном смысле, скажем, "государство в государстве" – о большой фирме, – то и об империях высказываются подобным же образом – например, "подпольная империя наркобизнеса" и т.п.). Либо империи – это исторически прошедший тип политически организованной социальности. Тогда синхронное различение "государство / общество", в котором места империи нет, можно заменить на диахронное: "современное государство / империя".

Мы действительно встречаем в текущей коммуникации оба варианта решений, точнее говоря, они рассматриваются в коммуникации как нечто самоочевидное. Вопросы о том, можно ли вообще отождествлять империи и государства и действительно ли эпоха империй миновала, почти не дискутируются. Вряд ли можно считать это просто заблуждением – как и всякая особенность коммуникаций, своеобразная тематизация империй раскрывает феноменологию происходящего. Другое дело – научная состоятельность этих решений. Кое в чем они оправданы, но в целом мы считаем их неплодотворными. Отождествление империи и большого государства, империи и разветвленной, обширной по охвату, но воспринимаемой как единство системы властных коммуникаций оправдано постольку, поскольку в империях (так сказать, совершенно несомненных, всеми признаваемых за таковые) есть очевидное

---

[89] С социологической точки зрения действующим может считаться, конечно, и некое "искусственное лицо", "коллективный агент", например организация и т.п. Однако включение этого аспекта в наши рассуждения ничего не меняло бы в принципе, ибо, скажем, организации тоже имеют преимущественно или государственную, или интернациональную (т.е. *рядом государств определенную*) принадлежность. Можно подойти к вопросу и по-другому: коллективные действующие – это результат действий индивидуальных действующих, которые... и т.д. Можно подойти и с противоположной стороны: действия коллективных действующих фактически осуществляются не иначе как действия индивидуальных действующих, которые... и т.д. Правда, все эти рассуждения не эквивалентны, они равноценны только в интересующем нас отношении.

[90] Нам могут возразить, что современное государство – это в первую очередь аппарат управления, система властных коммуникаций, идеология и т.п., что мы, таким образом, говоря о государстве, не ухватываем множества его важнейших черт. Это справедливо. Однако мы не пишем ни теорию государства, ни даже теорию империи. Пространственная же составляющая есть во всех перечисленных аспектах государства, взятых как со стороны реальности, так и со стороны смысла.

сходство с государством. Государство "в чистом виде", государство в отличие от гражданского общества – это очень специфический исторический феномен, как говорит К.Шмитт, "конкретное, связанное с исторической эпохой понятие". Не говоря уже о том, насколько это понятие вообще отвечало реальностям даже и той эпохи, когда было сконструировано (а именно европейского Нового времени), в другое время под ним подразумевалось нечто иное. И трудно ожидать, что в самой социальной реальности различения будут столь же строгими и чистыми, как и в теории. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, скажем, СССР был международно признан как государство, причем такое, в котором (по крайней мере, на протяжении значительного периода) очевидно не было отдельного ("гражданского") общества и которое на том же уровне международного права могло фактически трактоваться как империя (признание представительства Белоруссии и Украины в ООН как самостоятельных членов и непризнание со стороны ряда государств присоединения к СССР прибалтийских стран суть в этом аспекте явления одного порядка). И все-таки первое решение неудовлетворительно. Отождествление государства и империи приводит к теоретическим выводам, которые никак не подкрепляются практикой. В историческом существовании больших империй, во всяком случае западных (опять-таки "несомненных", всеми наблюдателями признаваемых за таковые), обнаруживаются некоторые общие черты, каких нет у "просто государств". Одна из важнейших черт – это образование государств буквально *на месте* распадающихся империй и новое определение с течением времени все того же самого имперского пространства как пространства политически значимого и политически же ограниченного. Империи как политическая реальность оказываются не более стойкими, чем государства, но имперская идея оказывается куда более продолжительной и перспективы нового профилирования империй – куда более существенными, чем в случае государств. В этом легко убедится всякий, кто сравнит историческую географию имперской Европы с исторической географией европейских государств.

Второе решение, т.е. утверждение, что ныне время империй прошло, напрашивалось больше всего в период распада СССР. Однако теперь мы наблюдаем как бы попятное движение: с одной стороны, среди ряда стран на месте бывшего СССР обнаружилось движение к реинтеграции. С другой стороны, одно из этих государств, а именно самое крупное, Российскую Федерацию, в публичной коммуникации все чаще называют страной с имперскими устремлениями. В такого рода рассуждениях легко прочитывается основополагающая идея: не столько империя распалась в момент формального роспуска СССР, сколько от центральной области империи, собственно имперского ядра (каким была, видимо, РСФСР) откололись внешние части, каковые империя теперь стремится себе вернуть. К тому же, как мы видели, есть и свои резоны в утверждении, что империя – это очень большое государство. Если так, то империй еще насчитывается в современном мире не так мало. Но даже если с этим не соглашаться, во всяком случае, отсюда

еще не следует, что время империй миновало. А значит, и вопрос об их определении не снят с повестки дня.

Как правило, в публичной коммуникации два упомянутых решения не противопоставляются одно другому. Некоторое различение между государством и империей проводится (империя, так сказать, это "прошедшее в настоящем", долженствующее быть преодоленным, *слишком* большое государство и т.п.), однако чаще считают, что империя – это *просто* очень большое государство, разделенное внутри себя на центр и периферийные области, и скорее всего агрессивное. Отдельные аспекты этого установившегося мнения надо разбирать по пунктам, но это потребовало бы исследований совсем иного рода. Для наших целей достаточно опереться на результаты, уже полученные авторитетными исследователями и имеющие хождение в науке. Они помогут точнее определить нашу точку зрения.

Мы останавливаемся на одной из таких концепций. Она изложена в книге Ш.Н.Айзенштадта "Политические системы империй"[91]. Здесь выделяется семь главных типов политических систем. Среди них к империям автор относит три типа: "патримониальные империи" (например, государство Каролингов или Парфянское царство), "империи кочевников" (например, монгольских), а также "централизованные исторические бюрократические империи", которым, собственно, и посвящено его исследование. Перечислять все приводимые примеры не имеет смысла. Укажем только, что сюда входят и древние государства Египта и Вавилона, и персидские царства, и Индия, и Китай, и Рим, и Византия, и Оттоманская империя, и собственно европейские государства (в Западной, Центральной и Восточной Европе), и завоевательные империи европейских государств в неевропейских регионах.

Что позволяет подводить столь разные явления под одно понятие? Айзенштадт указывает основную черту: это ограниченная автономия политической сферы, выражающаяся в: (1) развитии автономных политических целей правителями и до некоторой степени теми, кто участвует в политической борьбе; (2) развитии ограниченной дифференциации политической деятельности и ролей; (3) попытках организовать политическое сообщество в централизованное единство; (4) развитии специфических организаций администрации и политической борьбы[92]. Айзенштадт называет и то, чем исследуемые им социальные образования отличаются, во-первых, от патримониальных и феодальных систем и, во-вторых, от обществ современных. В первом случае отличие состоит в четкой территориальной организации, которой нет в феодальных и патримониальных системах, а также в том, что эти системы не дифференцируют социальную, политическую и экономическую иерархии, слабо артикулируют политическую сферу, имеющую особую организацию и автономные цели. Напротив, для современных политических систем характерна куда более значительная дифференциация видов политической деятельности, разделение власти среди правящих институтов, рас-

[91] Eisenstadt S.N. The Political Systems of Empires. Glencoe, The Free Press, 1963.
[92] См.: Eisenstadt S.N. Op. cit. P. 19.

пределение политических прав среди управляемых и соответственно больший объем политической деятельности в обществе, потенциально активное участие различных групп в определении политических целей, экстенсивное развитие специфически-политических и административных организаций, в частности партийно-политических, ослабление традиционно-наследственной легитимации властителей, возрастание их подотчетности в формально-институциональном отношении перед теми, кто обладает политическими правами, а также их представителями, формальная или подлинная институционализация соревнования за достижение власти и руководящих позиций[93]. К этим рассуждениям присоединим еще определения, данные Айзенштадтом в "Международной энциклопедии социальных наук":

"Термин "империя" обычно используется для обозначения политической системы, охватывающей большие, относительно сильно централизованные территории, в которых центр, воплощенный как в личности императора, так и в центральных политических институтах, образовывал автономную единицу. Далее, хотя империи обычно основывались на традиционной легитимации, они часто использовали некоторые более широкие, потенциально универсальные политические и культурные ориентации, выходившие за пределы того, что было свойственно любой из составляющих империи частей"[94].

Дополним, наконец, эту экспозицию характеристиками европейского типа империй из относительно недавней работы Айзенштадта "Европейская цивилизация в сравнительной перспективе". Здесь он подчеркивает особый тип структурного плюрализма, развившийся в Европе, где низкий, но постоянно возраставший уровень структурной дифференциации сопрягался с постоянно менявшимися границами различных общностей, социальных единиц и референтных систем. Для европейской, как он здесь ее называет, "имперски-феодальной системы" было характерно наличие многих центров – политических, религиозных и других, а также – в ином ряду – центров региональных. Причем эти центры – в отличие, скажем, от Индии – не находились в состоянии "адаптивного симбиоза", когда религия легитимирует политику, а политика обеспечивает ей защиту и ресурсы. В Европе условия их взаимной адаптации были предметом борьбы, эти центры притязали на относительную автономию, поддерживая свои притязания и материальной силой, и престижем, которым они располагали[95].

Выделим в рассуждениях Айзенштадта следующие моменты:

(1) Империи занимают промежуточное положение в том, что касается автономности, обособленности политической системы. Она уже есть как нечто отдельное, но ее еще нет как особой сферы. Политическое выделяется как таковое, но еще не замыкается в себе как автономная система.

---

[93] См.: Ibid. P. 22ff.
[94] Eisenstadt S.N. Empires // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. V. N.Y., 1968. P. 41.
[95] См.: Eisenstadt S.N. European Civilisation in a Comparative Perspective. A Study in the Relation Between Culture and Social Structure. Oslo, 1987. P. 22–23.

(2) Они имеют территориальную организацию, несмотря на то что эту территорию занимают многочисленные политические, культурные и региональные центры, противоборствующие в утверждении своей относительной автономии.

(3) Империи занимают большие территории, и в них сильно профилирован политический центр.

(4) Империям свойствен своеобразный универсализм, использование в легитимации власти культурных образцов, не сводимых к традиционным основам.

Конечно, все эти определения так или иначе связаны с европейской историей. Однако ведь и другие понятия западной социологии прежде всего имеют в виду западный (в самом широком, размытом значении этого слова) тип социальности. Речь идет только о том, что дают эти понятия в том случае, когда мы применяем их для анализа не совсем западных или совсем не западных видов социальности. Разумеется, всегда бывает соблазнительно ввести новое понятие, более близкое каким-то региональным и историческим особенностям социальной жизни. Однако при этом необходимо помнить, что уже существующие понятия обоснованы не только социальным опытом, но и совокупностью других понятий, имеющих хождение во всей науке или научной школе, что совсем не очевидно в случае новых понятий, вводимых ad hoc. Поэтому, с одной стороны, мы можем посетовать на неполноту обобщений. Однако, с другой стороны, можно не сомневаться, что авторитетный теоретик действительно ухватил в своих формулировках существенные черты империй. И чтобы воспользоваться его результатами, не опасаясь их чрезмерной специфичности, мы только должны генерализировать его воззрения, переформулировать существенно важное в наших терминах.

Для этого мы приведем наше определение империи:

Империя – это ***смысл (и реальность) большого и устойчивого политического пространства****, длительно переносимый на смысл неполитических действий и коммуникаций.*

В этом определении акцент делается на *смысл*. Дело в том, что сама по себе реальность империи если и не исключительно, то зачастую может быть установлена преимущественно путем интерпретации смысла. Другие, чисто объективные критерии не всегда достаточны. Величина территории, различие центра и периферии, социально-культурное многообразие – все это, конечно, вещи только на первый взгляд несомненные. Скажем, некое политическое образование возникает в ходе грандиозных завоеваний, однако через несколько лет распадается ("империя" Александра Македонского). Система управления едва-едва успевает установиться, центр географически вообще находится непонятно где – он продвигается вместе с завоевателем. Социально-культурное многообразие имеет место – но только потому, что еще не вступил в действие эффект "плавильного котла", в котором все данные различия постепенно исчезают, а в образовавшейся смеси происходит кристаллизация новых образований. Позволительно ли в таких случаях (а они

куда как нередки в истории) говорить об империи как реальности? На этот вопрос нельзя ответить однозначно. Если же мы привлечем смысловые определения, наша задача упростится и усложнится одновременно. С одной стороны, определяя империю через сополагаемый, переносимый смысл, мы получаем дополнительное измерение наблюдения. Когда такое перенесение имеет место, наблюдаемое и есть империя. С другой стороны, предлагаемый критерий отнюдь не является универсальной отмычкой. Его инструментальность может быть поставлена под вопрос именно ввиду той процедуры интуитивного постижения, которая неизбежна, как мы уже подчеркивали выше, когда речь идет о смыслах. Интуиция неустранима, но это не заставляет нас полагаться на гениальное озарение. Трактовки смысла имеют опору и в реальности, и в инструментарии.

Чтобы смысл политического пространства мог быть перенесен, он должен обладать некоторой выявленностью, обособленностью. Иначе говоря, политический и неполитический смыслы должны различаться, чтобы можно было говорить о перенесении одного на другое. Однако здесь нас встретит ряд любопытных затруднений. Как уже было сказано, современное (следовало бы еще уточнить: так называемого "западного типа") государство вычленялось в противоположность гражданскому обществу. Гражданское же общество, с одной стороны, не ограничено, как казалось сначала (и кажется поныне многим либеральным умам) государственной территорией. С другой стороны, оно является (и сегодня это все больше профилируется) гражданским обществом именно данного государства, т.е. в первую очередь – опять-таки сообществом на определенной территории[96].

Зафиксируем главное: политическая форма может созерцаться как способ организации пространства, в котором политическому и неполитическому, оформленному и неоформленному внутри и вне указанных пределов отведено свое место. Естественных возражений против такого рода рассуждений может быть два.

Во-первых, до сих пор не было определено, кто же так созерцает политическую форму, созерцает ли ее так вообще кто-нибудь.

Во-вторых, почти все сказанное о созерцании формы и переносе смысла может быть отнесено не только к империям, но и к государствам.

По поводу этих возражений скажем следующее.

Во-первых, сложно вычерченные фигуры созерцания свойственны, конечно, отнюдь не всем действующим. Созерцание политической формы в обыденной жизни (все равно, в империях или "просто" в государствах) – тема отдельного исследования. Мы можем только предположить, что в империи большинство коммуникаций и сильнее, и менее политизированы, чем в обычном государстве. Они политизированы

[96] Не случайно у классических теоретиков гражданского общество (прежде всего Гоббса) человек понимоется в первую очередь как тело, о пространство – как пространство тел. Обозримость взоимодействия тел в обозримом теле государства – вот что еще раз свидетельствует в тот момент о конце имперского периода европейской истории.

сильнее, поскольку знание об имперском пространстве является по определению чем-то само собой разумеющимся[97]. А раз так, то знание о политической предельности огромного мира, в котором и протекает социальная жизнь, – это неотчуждаемый элемент самой этой жизни.

Империя есть фон и смысловой горизонт. Будь это только так, мы были бы обречены на сложные и часто неубедительные процедуры многоступенчатых интерпретаций. Однако этот смысл может быть актуализован, говоря языком феноменологии, тематизирован не только наблюдателем, но и в самой социальной реальности. Это происходит регулярно или по случаю. По случаю – когда небольшой участок границы становится осязаемой реальностью для действующего. Регулярно смысл границы тематизируют (т.е. эту форму созерцают) немногочисленные элиты (идеологи и политики) внутри империй, а также наблюдатели (идеологи, политики, исследователи, в том числе политические географы) вне империй[98].

Во-вторых, следует постоянно иметь в виду тонкое, почти неуловимое на первый взгляд различение между переносом политического смысла и переносом смысла политического пространства. Первое происходит в государстве, второе – в империи. Разъясним это более подробно.

Если нечто определено как неполитическое, то лишь в отличие от чего-то политического. Политическое, между прочим, есть власть, воздействующая на тела. Тела размещены в пространстве. Пространство подвластных тел есть политическое пространство. Этот смысл политического пространства не может не сополагаться при любом взаимодействии, будучи даже совершенно не профилирован, ибо политическое

---

[97] Здесь вполне возможно одно возражение, которое я хотел бы предупредить заранее (впрочем, здесь кроется важная проблема, о которой мы просто не можем сказать подробнее). А именно: нам могут возразить, указывая на исторические судьбы империй, что создавались они завоеваниями и что покоренные народы часто на протяжении многих поколений не смирялись со своей участью. Иными словами, для громадных масс в империи это пространство отнюдь не была самоочевидным. Вот почему, когда отказывают чисто политические, властные, насильственные способы удержания завоеванных территорий, империи разрушаются. На это вкратце можно ответить так: чистое насилие не позволяет удерживать покоренные территории подолгу. Для сохранения империи требуется создание мотивационных механизмов для поддержки центральной власти на всей завоеванной территории. Это может быть, грубо говоря, и подкуп старой элиты, и создание новой одновременно с уничтожением старой. Здесь речь идет не обязательно о непосредственной корысти. Империя открывает перед новой локальной элитой целый мир возможного социального продвижения, коммуникаций и влияния. И как только это становится образом жизни, полдела уже сделано. Исследования могли бы показать любопытнейшие интерференции смыслов: ненависть к центру, желание свободы вполне могут соседствовать с ощущением самоочевидности имперского пространства. Империя переживает критические моменты двоякого рода (каждый из которых может быть растянут на десятилетия): во-первых, период интеграции новой территории, укоренение нового видения пространства в смысловых комплексах, которыми пользуются новые подданные; во-вторых, период дезинтеграции, отпадения земель, когда самоочевидность большого пространства теряется, а мотивация к лояльности со стороны старой локальной элиты уступает места мотивации к нелояльности либо же места старой лояльной элиты занимает новая нелояльная.

[98] Я специально подчеркиваю: *регулярно*. Следовало бы еще добавить: как правило. Ибо в виде исключения даже значительные группы людей могут тематизировать границу. Становятся ли они из-за этого элитой? Конечно, нет. Как правило, элита тематизирует границу, но тематизация границы не означает принадлежности к элите. Элиты есть там, где коммуникации хотя бы частично выстроены иерархически. Привилегированное положение в сети коммуникаций по каким бы то ни было причинам (т.е. высокая вероятность, что сообщения, сделанные с этой позиции, достигнут большого числа других действующих) означает принадлежность к элите.

невмешательство власти есть тоже политическое решение. В таком случае получается, что смысл политического пространства все-таки переносится на действия и коммуникации всегда (сополагается действующими и предполагается наблюдателем), а наше определение империи не работает.

Однако можно рассудить и по-другому. Не просто смысл политического переносится на неполитическое. Речь идет о переносе смысла политического пространства. Смысл политического – это не только смысл пространства, хотя пространственный смысл сополагается смыслом политической власти или влияния, господства и авторитета и т.п. Соответственно пространственная составляющая необходимо входит в смысл политического как такового, но перенесение политического смысла – не обязательно перенесение смысла политического пространства. Скажем, мы можем определить, что власть всегда реализуется на некоторой области. За пределами этой области она уже незначима. Любое вмешательство власти в неполитические дела, конечно, предполагает, что оно происходит на том пространстве, где значима данная власть. Однако именно это пространство было определено как то, где некие дела (допустим, семейные) определены как неполитические. Если бы они были определены как политические, то опять-таки не шла бы речь о вмешательстве. Значит, в своей неполитичности они тоже имеют определенный политический смысл, а именно тот, что на данном пространстве значимости власти нечто выводится из-под ее действия и тем самым становится сферой вмешательства по случаю[99].

Мы видим, что, хотя каждый случай вмешательства означает перенос дополнительного политического смысла, он не означает перенесения дополнительного (тем более внятно артикулированного) смысла политического пространства. Или еще точнее: поскольку на некотором пространстве предполагается возможной, хотя и исключается, как правило, интервенция политической власти в неполитическое, смысл политического пространства уже соположен смыслам неполитических сфер и не переносится дополнительно.

Однако этот момент, как нам кажется, представляет наибольшую сложность. Современное государство, взимающее налоги на своей территории, устанавливающее таможенные правила, регулирующее хозяйственную жизнь на основе международных договоров, переносит смысл политического или смысл политического пространства? Имперское и государственное (особенно в случае больших государств) были бы здесь близки до неразличимости, если бы не главная отличительная черта: хозяйственная и – шире – любая неполитическая жизнь империи, *как правило*, все-таки ограничена ее пределами. Политико-территориальная определенность даже самых больших современных государств, *как правило*, профилируется на фоне международной жизни, мирового хозяй-

[99] Причем это свойственно отнюдь не одному только либеральному государству. Вопреки антитоталитарным утопиям, такова была и практика и даже (хотя и не всегда) теория тоталитаризма в некоторых странах. См., например: Schmitt C. Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

ства. Если же в рамках феномена, именуемого империей, обнаруживаются черты того, что более свойственно государству, а в рамках государства – того, что более свойственно империи, это означает только, что чистых феноменов не бывает. Динамика перевеса одних или других черт свидетельствует не против нашего подхода, но о характеристиках исторического процесса.

Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны. Отчетливо политическое и отчетливо неполитическое служат фоном для взаимоопределения – и фон этот зрим для созерцания, так сказать, хорошо прорисован, если воспользоваться различениями, применяемыми Д.Р.Хофштадтером. Он говорит о "негативном" фоне (т.е. фоне, самом по себе бесформенном); в нашем случае это было бы "все неполитическое" без дальнейших уточнений. Ему противопоставляется "позитивный" фон, т.е. такой, который сам по себе оформлен, есть "фигура". Для различения фигур на негативном фоне (в негативном пространстве <negative space>, как еще говорит Хофштадтер) и фигур на фоне фигур он вводит свои собственные категории курсивно рисуемого и рекурсивного <cursively drawable and recursive>[100].

В зависимости от выбранной нами точки отсчета, фигура и фон в последнем случае могут меняться местами, ибо и то, и другое "курсивно рисуемы", т.е. имеют закругленные, замкнутые на себя самое черты. Для Хофштадтера это – первое наглядное приближение к концепции самореферентных систем. Для нас – одна из возможностей наглядно представить политическую форму.

Политическое пространство, о котором у нас идет речь, – это пространство большое и продолжительное, т.е. длительно сохраняющее свою форму и размер[101]. *Государственно*-политическое оформлено, поскольку речь идет о его очерченных границах, которые отделяют его не от неполитического, но от иной политической формы, иного государства. Эти фигуры созерцаются (могут и должны созерцаться) в пространстве. Распределение политической власти на некоторой территории дает этой территории смысл политического пространства. Его форма определяется изнутри, поскольку государство суверенно на своей территории. Его форма определяется и извне, поскольку все ведомое пространство занято другими государствами. Его форма соопределяется физической географией, если гора, океан или пустыня кладут (как это бывало в древности) естественные пределы политической власти[102]. Однако во всяком случае граница остается социальным артефактом. Важ-

[100] Hofstadter D.R. Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid. Hassock, Sussex: The Harvester Press 1979. P. 67–72.

[101] То, что эта временная продолжительность не есть, в свою очередь, нечто совершенно объективное и легко поддающееся измерению, прекрасно понимает географ. См.: George P. Sociologie et géagraphie. Paris, PUF, 1966. P.48–65.

[102] Эта крайний случай. Такое государство уже не есть государства в современном понимании – ни исторически, ни по смыслу понятия.

ное отличие современных государств от государствоподобных образований минувших эпох состоит в том, что в совокупности они часто образуют почти непрерывный узор чисто пространственных различений[103]. Каждое государство отличается в пространстве от каждого и от совокупности всех остальных. И здесь безразлично, какое именно выбрать за ту форму, ту точку отсчета, исходя из которой все остальное служит позитивным фоном.

Имперски-политическое – это уже нечто иное. Имперская фигура может, конечно, прорисовываться и на позитивном фоне – в этом отношении империя, наблюдаемая извне, в особенности в нынешнем, сплошном мире, неотличима от большого государства. Но возможно и такое созерцание имперского пространства, при котором эквивалентность точек зрения, позволявшая менять местами форму и позитивный фон, резко нарушается. Смысл имперского пространства состоит в том, что изнутри империи оно созерцается как некий малый космос, встроенный в большой – совокупный порядок бытия, – но отнюдь не в систему международных отношений, где только взаимопризнание государств гарантирует сохранность границ. Пространство империи не нуждается в такой легитимации. Если уж оно и созерцается изнутри как фигура, то только на негативном фоне.

Конечно, любое приложение этой схемы к реальности обнаружит размытость социальных фигур, включенных в сложный узор пространственно оформленной социальности. Однако наша задача состоит не в том, чтобы обрисовать эти фигуры, но в том, чтобы показать сам способ такого созерцания. (Особый случай, конечно, – это океанические империи. Отсутствие отчетливых границ, очерченной территории приводит к тому, что здесь развивается совершенно иной, динамический способ отношения к пространству[104]. Если воспользоваться – со всей осторожностью, конечно – категориями геополитики, можно сказать, что в этом случае принцип укорененности уступает принципу движения[105]. Сосредоточиваясь на очерченных фигурах, мы только посвящаем основное внимание более важному *для нас* предмету.) Много ли это нам дает? В отношении исследования исторической реальности – лишь столько, сколько нужно для постижения империй как своеобразных культурно-политических феноменов, для трактовки имперских идеологий и их эволюций. Именно это и может быть обнято понятием "имперский смысл".

Отчего же оказывается возможным увидеть в политическом пространстве (нередко весьма динамично меняющем очертания – империи ведут войны и не всегда удачно удерживают земли) нечто самодоста-

---

[103] Логически это можно выразить категорией "совершенного примыкания", в терминах Дж.Спенсера Брауна. См.: Brown G.S. Op. cit. P. 1 ("Дефиниция. Различение есть совершенное примыкание. Т.е. различение проводится учреждением границы с раздельными сторонами, так что точка на одной стороне не может достичь другой стороны, не пересекая границу. Например, на плоском пространстве круг проводит границу".).

[104] См. об этом подробно у К.Шмитта: Schmitt C. Land und Meer. Eine Betrachtung der Weltgeschichte. Köln-Lövenich, Edition Maschke, 1981.

[105] См.: Hesse F. Das Gesetz der wachsenden Räume // Zeitschrift für Geopolitik. Jg. 1. Hft. 1. S. 1–4.

точное и более-чем-фактическое? Мы могли бы сказать, что регионализация здесь тождественна нормативизации, не будь само понятие нормы в этом контексте весьма сомнительным. Норма есть фиксированное, отчетливо выраженное и социально санкционированное долженствование. Но надфактический характер политического пространства – это не норма. Скорее, это фундамент значимости норм (если быть более точным, часть фундамента значимости некоторых норм).

На огромном имперском пространстве *и с точки зрения огромности этого пространства* осязаемое тело перестает быть значимым[106]. Большое политическое пространство – это позитивный фон (в предельном случае – позитивный фон позитивного фона) личной территориальности. Иными словами, имперский смысл отягощает смысл любого зримого пространства размещения. Если этот фон тематизируется как фигура, личная территориальность и осязаемое тело едва ли смогут выступить в роли позитивного фона (возможной фигуры). Имперский смысл превалирует над личными смыслами. Империям (тематизируемым, как таковым) неведомо первостепенное значение индивидуального смысла и приватной территории. Здесь незначимо отдельное тело, не ценно его сохранение. Статика имперского пространства воспринимается именно как неподвижность, незначимость времени: в империи ничего не происходит, имперский смысл – это особый пространственный смысл, в котором временное измерение играет ничтожную роль.

Необозримость большого пространства усугубляется еще и тем, что оно ни чисто физически, ни по смыслу не исчерпывается совокупностью резидентных размещений. Грубо говоря, ролевая или институциональная функциональность не находит себе подтверждения в понятном устроении социальности, где исполняемые функции согласованы не только по значению, но и по месту их исполнения. Это не в последнюю очередь связано с поликультурностью, отсутствием социальной гомогенности, позволяющей даже при самой жесткой стратификации говорить о солидарном сообществе. И при том тело действующего очень часто *недостижимо* для власти. Его местоположение фиксируется не потому, что так устроено имперское пространство, а в силу иных социальных причин, иногда сопутствующих империи, а иногда и нет[107]. В принципе на огромном пространстве легче *затеряться*, но легко и погибнуть – это не констатация случайного факта (факты могут *случаться* разные), но особенность смысла. Того, кто вознамерился затеряться, могут найти. Тот, кто считался не имеющим ценности, может быть вознесен и отмечен. Но все это противно смыслу империи, в которой каждое место и каждое тело есть в большей мере элемент пространственной схемы,

[106] При этом подлинным телам может объявляться именно тело политическое. Самый впечатляющий пример этого – знаменитая идея о двойственности тела властелина, проанализированная в классической работе Э.Кантаравича. См.: Kantorowicz E.H. The King's Two Bodies. 2nd ed. Princeton, N.J., Princetan University Press, 1966.

[107] Среди таких сопутствующих обстоятельств – мощный бюрократический аппарат, четкое внутреннее административное деление, отработанные формы социального контроля. В империях, организованных как тоталитарные государства, эти условия достигают пика релевантности.

чем очевидный, прорывающий оболочку чисто смыслового видения, факт. Империя с ее существующими границами есть факт. Имперский смысл как смысл, функционирующий в коммуникациях, также есть факт. Но это фактическое фактически воспринимается как трансфактическое – и в этом смысле о пространстве империи уже нельзя говорить как о фигуре.

Мы приходим к тому, с чего начинали исследование социологии пространства: речь идет в первую очередь о *схеме*. Пространственный схематизм не есть определение трансцендентального субъекта. Это сублимированное до степени почти гносеологической политическое обустройство пространства. Внутри него возможны конфигурации – само оно фигуры не имеет. Фактически возможны изменения территории и способа правления на пространстве огромного государства (беря последнее слово в самом широком смысле). Именно фактически оформленная территория империи созерцается как фигура. Однако реально созерцаемая политическая фигура и базисная схема соотносятся между собой как фактическое видение и осмысление империи, с одной стороны, и сам имперский смысл – с другой. В предельном выражении мир видится полностью охваченным империей. *Рим – это мир*. А когда территория меняет очертания, принцип мышления о политическом пространстве остается – так пребывает империя как имперский смысл. Сама собой разумеющаяся пространственно-политическая схема не есть, однако, еще империя. Если имперский смысл появляется, вместе с перенесением, соположением схемы, в действиях и коммуникациях (пусть это будет хотя бы коммуникация всего двух оставшихся во всем мире сторонников погибшей империи), то империя возникает лишь тогда, когда среди этих действий и коммуникаций мы находим такие, которые актуализуют этот смысл и переводят его в разряд ощутимой действительности. Идея организованного пространства должна еще стать пространством реализованной идеи.

Величина пространства внутри империи отчасти подобна обобщенности нормы[108]: без достаточной абстрактности нет надлежащего охвата, без последующей спецификации применительно к более ограниченной категории участников взаимодействия норма лишена инструктивной силы. Внутри огромного имперского пространства неизбежно многообразие, чем бы оно ни выражалось: национальными, региональными, историческими или иными особенностями. Можно предположить, что цепочки коммуникаций, общий горизонт которых – бесконечно далекая граница империи, фигура, почти ставшая схемой, столь же непрочны, как и любые действия, если абстрактная идея в неспецифицированном виде рассредоточивается на большие массы. Пространственная респецификация есть соопределение мотивационной силы, инструктивного эффекта смысла, функционирующего в коммуникации. Само пространство инструктивной силы не имеет – в какой бы то ни было форме. Од-

[108] При всех имеющихся отличиях. От сопоставления регионального и нормативного аспектов поведения уйти невозможно. Только и "регион", и "норма" суть понятия, не вполне точные для нашего случая.

нако приобретение, удержание территорий, оформление пространства вполне может быть инструктивным по смыслу. Для большинства действующих таковым может быть только смысл обозримого, понятно устроенного региона. Но только знание о включенности этого региона в большой мир империи, никак не мотивируя их непосредственно, сопутствует им непременно.

Это значит, что смысл имперского пространства не может быть одним и тем же во всех коммуникациях на пространстве империи. Или, выражаясь более обыденным языком, в разных коммуникациях империя имеет разный смысл. Это легко объяснить: тождественность смысла требует подтверждения, а подтверждением может служить только внятная коммуникация. Внятная же коммуникация, в которой тематизировано огромное, непосредственно не ощутимое пространство, возможна, как мы уже говорили, лишь в особых случаях. Иными словами, для большинства индивидуальных действующих лично, а также по внятному смыслу их коммуникаций пребывание вместе на огромном политически ограниченном пространстве есть нечто само собой разумеющееся, как и то, что ограниченность эта как-то связана с компетенциями политической власти. Такое устроение – больше, чем факт, но меньше, чем ценность, нечто среднее между бытием и долженствованием – т.е. область, где, собственно, согласно известной традиции, и должны располагаться смыслы. А вот мотивационные механизмы, если таковые вообще бывают пущены в ход, средства коммуникации и т.п. – все это суть специфические средства претворения смысла в реальность. И они не могут не быть сообразны этой реальности. Вот откуда известный плюрализм и универсализм империй.

Итак, сополагаемый пространственный смысл как таковой не мотивирует, не возбуждает определенный тип поведения. Для этого он должен быть еще переведен в мотивационно значимую форму. Однако и в этом случае мы не найдем простых соответствий по типу "причина (точнее понимаемая как основание действия) / результат". Например, можно предполагать, что в политически статичных пространствах, столь обширных и столь самодостаточных, что они выступают как "целый мир" для действующего, должны развиваться определенные типы поведения, связанные, например, не только с невозможностью, но и с нежеланием, боязнью покинуть пределы политической ойкумены. Но вряд ли такое поведение будет иметь характер безусловного автоматизма. Можно представить себе, что крушение империи не пройдет безболезненно для ее обитателей, что вольно или невольно это будет воспринято как крушение всего привычного мира. Но вряд ли можно заранее вычислить реакции каждого отдельного человека и реализацию их в поведении. Фрустрация одних, ярость других и ликование третьих всякий раз обусловлены дополнительными причинами. Однако, исследуя эти причины, мы необходимо должны иметь в виду и тот смысловой пространственный горизонт, в котором сыграли свою мотивирующую роль основные смыслы. Никогда нельзя только предположить, что в империи все действующие всегда актуализуют смысл этого пространства.

Другое дело – те немногие действующие, кто непременно тематизирует этот смысл. Условно назовем их ***имперской элитой***. Реальный пространственный предел их власти – фактическая граница империи, а степень универсализма имперской идеи – ее идеальная граница. Сочетание реального потенциала экспансии с имперской идеей образует идеальную границу империи, ее orbis terrarum, круг земель. А имперский пространственный горизонт сопреломляет укорененный в трансцендентном универсализм господствующей имперской религии (поскольку таковая существует и поскольку она действительно в трансцендентном укоренена; чисто исторически так бывает часто, но все-таки не всегда). Только в случае имперских элит пространство непременно получает инструктивную силу как пространство реальных полномочий власти. Сохранение и расширение сферы таких полномочий есть мощный мотивационный механизм. Однако имперская элита отличается от высших слоев "просто больших" стран тем, что рассматривает пространство своих компетенций как некий само собой разумеющийся порядок; малый космос социальной жизни воспринимается как универсальный космос реальных полномочий и политической миссии.

Элита, таким образом, сама конституируется через эту коммуникацию как группа или, точнее, как система. Это не значит, что мы предполагаем в качестве конечной инстанции объяснения *свободный выбор или произвол элит*. Внятный, фиксированный смысл есть ограничение возможностей произвола. Смысловые содержания не могут быть соединены как попало – но в то же время смысл не диктует ничего однозначно. Определенный интерес (самый простой, грубый, корыстный интерес) может привести к нарушению всей логики смыслового строения коммуникации. Однако выступить он может только в обличье иного смысла. Даже там, где всем заправляет интерес, смысл остается нерушим. Но поскольку имперский смысл – это смысл пространственный, то при его тематизации возникают любопытные интерференции. Ведь элита – как система коммуникации, предполагающая известную взаимодостижимость ее участников,– имеет особое пространственное размещение, свой специфический locus социального взаимодействия. Тематизация имперского горизонта происходит в более узком горизонте, различном для различно размещенных и по-разному сочетающих горизонт империи с горизонтом своего специфического пространственного размещения групп и особым выстраиванием "сценической ситуации"[109]. А отсюда вытекают не только различение имперской элиты на центральную и периферийную, но и различные модусы самотематизации периферийной элиты. Центральная элита обычно без затруднений справляется с парадоксом, суть которого в том, что отдельная группа отождествляет себя со всеобщим. Этому способствует господство иерархической модели дифференциации общества. Периферийная элита может

[109] См. о семантике взаимодействия в высших слоях общества: Luhmann N. Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert// N.Luhmann. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1980. S. 72–161.

либо отождествлять себя полностью с империей, либо, напротив, отчетливо тематизировать свою особость и особость своей обозримой социальной области. Империя устойчива, покуда периферийная элита балансирует между этими крайними возможностями. Империя рушится, когда периферийные элиты перестают воспринимать фактическое пространство империи как последнюю легитимацию оформленности их региона. Империя рушится и тогда, когда центральная элита сама теряет чувство имперского смысла.

Этот случай мы могли наблюдать совсем недавно. Среди множества причин крушения СССР мы находим, конечно, и утрату имперского смысла: в большей степени периферийными элитами, потерявшими чувство социального контекста своей деятельности, в меньшей, но тоже значительной – центральной элитой.

6. Заключение

Мы не можем здесь проследить, как сопрягается фундаментальное видение пространства с конкретным политическим интересом и политическим поведением. На протяжении всего нашего исследования мы акцентировали не столько реальное существование, сколько осмысление имперского пространства, смысл, пребывающий и в империи, и после империи. Отдельные элементы имперского смысла при разных обстоятельствах по-разному влияют на поведение. Сочленяя их в единство[110], мы удовлетворяем научной потребности в рационализации, но еще ничего не говорим о том, как фактически функционирует смысл в поведении. Несколько разрозненных завершающих замечаний укажут только направление дальнейших исследований.

Из всего нашего предшествующего изложения следует, что Российскую империю, а затем СССР мы рассматриваем как важнейшее поле приложения предложенного концептуального аппарата. Самое важное для нас – не столько фактические очертания, сколько прочно укорененное как в элитарной, так и в массовой коммуникации представление о континуальности пространства страны, как бы она ни называлась и какие бы очертания ни принимали ее фактические границы. В этом смысле наиболее примечательно, конечно, упорно внедряемое (кажется, небезуспешно) видение "новой российской государственности" (Российской Федерации) как продолжения не столько РСФСР в составе СССР, сколько Российской империи. Естественным образом разговоры об "экономическом пространстве", "таможенном пространстве", "экологическом пространстве", "пространстве бывшего СССР" – характерные формулы нынешней политической жизни – свидетельствуют, что империя как смысл еще существует. Экономическое пространство в политически обозначенных пределах, согласно нашей терминологии, уже явственно свидетельствует о присутствии империи: будь то экономическое пространство ЕС (объединенная Европа меж тем собирается почти в точности на тех же землях, что некогда входили в две римских импе-

[110] Например, в единства "периодической системы". См.: Чернышев С.Б. Смысл. Периодическая система его элементов. М., 1993.

рии: античный Рим и Священную Римскую империю германской нации[111]) или бывшего СССР. Любые попытки политически организовать пространство совершаются либо внутри иного, более широкого политического пространства, либо в мировом хозяйстве и гарантирующей его системе межгосударственных отношений. Поэтому государства, т.е. политические системы, властные на определенной территории, могут, скажем, устанавливать таможенные барьеры, заключать экономические союзы и т.п., но при этом не иметь ничего общего с империями. Ибо они определяются при этом в контексте мирового хозяйства, ограниченного ныне только земной поверхностью[112]. Но может ли имперское хозяйство вписаться в мировое хозяйство? Это отдельный большой вопрос. Во всяком случае, бросается в глаза сложная интерференция многих смыслов, так что, в частности, в бывшем СССР мы наблюдаем любопытнейшую картину.

Несмотря на очевидный, международно зафиксированный распад страны и появление новых государств, в нынешней России нет практически ни одной влиятельной группы, которая бы не определялась в старом имперском контексте. А ведь еще совсем недавно мы могли говорить о том, что потеря центровой идентичности, паралич воли (обусловленный принятием одних лишь общегуманитарных ценностей) в разработке нового совокупного видения политического членения большого пространства сдали империю в ее прежнем виде напору периферийных элит (вне зависимости от того, какой конкретной идеологией они были вооружены в каждом отдельном случае). Речь могла идти о том, что в какой-то момент – сколько можно было судить по внешне наблюдаемым обстоятельствам – центральная элита (или часть ее) перестала воспринимать бывший СССР совокупно с его "лагерем" как совершенный, бесконечно расширяемый космос. Отношения торговли, обмена, универсального общения – короче говоря, все, что понималось под "общечеловеческими ценностями", стали на место смысла имперского пространства. Как происходило это замещение, что здесь было от рефлексии над нерефлексируемым, а что – от простой корысти, не может сказать внешний наблюдатель. Однако ясно, что такое замещение сыграло важную роль, в особенности в сочетании со встречным движением периферийных элит, все более определявших области своих компетенций как суверенные государства. А центральная и периферийные элиты включают и обладателей властных компетенций, и культурную, мировоззренческую элиту. Итак, соединенными усилиями образ СССР как огромного социального космоса, пространства всех возможных размещений был разрушен. Это не могло быть *причиной* распада страны. Но это было одним из важнейших условий, в возникновении которого неизбежная логика смыслов играла не меньшую роль, чем произвольный выбор. Огромный социальный мир был поделен на принципиаль-

[111] Не случайно вслед за экономическим все сильнее профилируется политическое объединение.
[112] Поддержание всемирности мирового хозяйства есть тожже результат действия политических сил. Не уходя в этот вопрос слишком глубоко, укажем только, что силы эти, по нашему определению, тоже имперские, империалистические.

но обозримые пространства, которые затем стали называться государствами.

Однако локальные пространства власти бывших периферийных элит империи определяются на том же самом пространстве империи, которое, таким образом, фактически присутствует опять-таки как (все еще) позитивный фон политических форм. Это, конечно, лишь самое абстрактное выражение того, о чем говорят упомянутые формулы новой риторики: "экологическое", "экономическое" и т.п. "пространство". Об этом говорит и новейшее развитие: стремление к реинтеграции со стороны многих стран, возникших на этом пространстве. Можно было бы много говорить о причинах этого стремления, указывая на бедность ресурсов, слабость экономики, внутренние неурядицы тех, кто стремится к реинтеграции с нынешней Россией. Но только что-то уж слишком просто все получается: по одну сторону бедность ресурсов, слабость экономики, военные конфликты, по другую – неоимперские "замашки" или "амбиции" нынешних руководителей РФ. Может быть, все это и есть. Но важно и другое: пространство бывшей державы видится (часто поневоле) как самоочевидный контекст взаимодействия. А хозяйство, разделенное ныне на части, с самого начала было организовано так, что части его подходили друг к другу – в каком бы отдалении ни находились, – но не к частям мирового хозяйства. Именно так был перенесен на экономику имперский смысл. И он тоже дает себя знать помимо воли и желания.

Взглянем еще и на другую сторону проблемы.

Напомним один излюбленный ход рассуждений наших либералов на заре реформ. Государство, говорили они, поглотило у нас общество. Необходимо освободить общество от государства. Дать простор "гражданскому обществу". Но так можно было рассуждать только в государстве, не в империи. Когда государство отступает на задний план, действительно освобождается нейтральная область гражданского общества. Когда распадаются империи, возникает не гражданское общество. Тогда только впервые возникает государство, с предельно (а не – в принципе – беспредельно) обозначенной территорией, с принципом национальности (в наиболее благоприятном случае просто тождественной государственному гражданству), с понятием народа и народного (сначала, впрочем, государева) суверенитета. Суверенитет же опять-таки поначалу определяется здесь так, как мог и должен был определяться лишь суверенитет имперский.

Понятие имперского полновластия конструируется, как правило, с привлечением той или иной идеи о ступенчатом строении бытия. Империя занимает на лестнице бытия определенное место, ее полновластие имеет мессианский, космический характер.

При становлении государств, вынужденных противоборствовать универсальным силам империи, оформляется абсолютизм, в конструкцию которого поначалу переносится слишком много от имперского полновластия.

Так это было в Европе, покуда именно в лоне абсолютистских государств не возникло нейтральное (т.е. деполитизированное) простран-

ство гражданского общества. Но первоначальное перенесение принципов имперского полновластия на локальное пространство государств не могло не повлечь за собой характерное развитие: концепция всемирного призвания империи на принципиально безграничном пространстве переходит в идею совершенной власти на пространстве локальном.

Конечно, в условиях посттоталитарного развития любое усиление государства кажется сравнительно более мягким процессом, по отношению ко временам не столь уж давним. Однако тенденция к усилению государственной власти в ущерб гражданскому обществу прослеживается все более явственно, независимо от того, имеем ли мы дело с Литвой, Грузией, Россией или Молдовой. Противовесом этой тенденции и служит мировая система, в рамках которой приходится действовать новым суверенам.

Империя как в капле воды отражается во всех своих отдельных частях. Это сказывается и в том, что абсолютистские тенденции (сходно с тем, как это было в Европе) противостоят у нас уже не столько имперским силам (в смысле центральной элиты), сколько внутренним тенденциям к дроблению. Нормальным образом этот процесс неостановим, ибо все границы внутри империи (за очень редкими исключениями) не имеют иной пространственной легитимации, кроме имперской.

Административные границы стремятся стать государственными[113], конституируя все более мелкие части пространства по типу имперского полновластия, вне зависимости от того, носили ли они в старой империи имя (псевдо)государственных (республиканских) или только административных.

Положить предел этому может только новое убедительное членение большого пространства, а это, в свою очередь, не может быть (в отличие от распространенных либеральных убеждений) делом только взаимной выгоды и торговых договоров. Впрочем, здесь мы бы не хотели обгонять реальность. То, что при этом наибольшие трудности ждут Российскую Федерацию, очевидно и без дальнейших рассуждений.

Единство пространства должно быть репрезентировано идеологическими формами, снабжено специальными мотивационными суррогатами и т.п. Но для этого и до этого оно должно выступить как нечто самоочевидное – пусть даже только для небольшой (элитарной) группы. Вот почему мы предполагаем, что никакое движение к реинтеграции уже никогда не приведет к возникновению бывшего СССР, а территориальная целостность большинства бывших частей его если и не будет прямо поставлена под сомнение (как это происходит в Грузии или Молдавии), то во всяком случае может быть гарантирована (и то не всегда надежно) только международным признанием.

По мере того как большой горизонт будет все сильнее размываться, все менее отчетливо репрезентироваться старым (столь же географическим, сколь и политическим) центром власти, оформление новых территорий будет зависеть от очевидности нового контекста.

Любые устойчивые элементы пространственного оформления социальной жизни могут сыграть роль как бы зерна для кристаллизации совершенно иначе расчлененных и, главное, в свою очередь притязающих на суверенитет территорий.

---

[113] Напомним – в который уж раз! – что говорим о смысле. Сами по себе границы ни к чему не стремятся.

Любые взаимозависимости, будь то культурные, хозяйственные или иные, сохраняющиеся помимо этих новых границ, будут служить основанием для противодействия новому делению. Среди очевидностей такого рода моменты этнические занимают первенствующее положение, но имеются не только они.

Поэтому дробление старой территории полицентрично, равно как и образование "сверхновых" территориальных единиц поверх новых границ.

Но будет ли оно непрерывно? Противодействие дроблению, стремление "собрать земли", восстановить старое пространство будет успешно настолько, насколько всякий раз в постоянно возникающих ситуациях выбора (политического, экономического, идейного) самоочевидный смысл старого имперского пространства будет профилироваться в действиях и коммуникациях. У смысловых комплексов – своя, часто неожиданная для самих действующих логика. Не так трудно зафиксировать усиление у нас неоимперской идеологии.

Фактический же ход двуединого процесса дробления и собирания территорий будет зависеть от многих моментов, в том числе от сложных зависимостей в рамках мировых систем, вмешательства в оформление пространства других имперских сил (одни из них, например Турция, совершенно очевидны, о других пока приходится только догадываться), от формирования в центре новой имперской элиты и от локальных элит, а также их последующей способности и склонности гармонизировать отношения в мирной коммуникации.

И все-таки собрать воедино старую империю очень трудно.

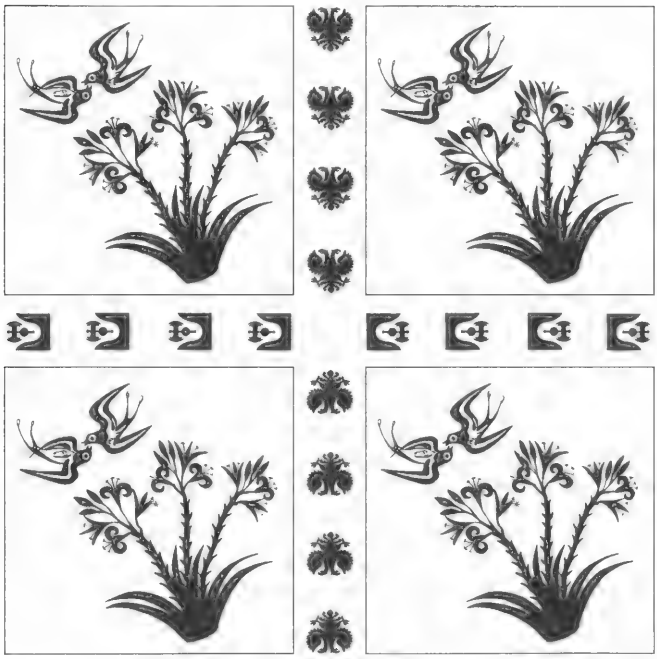
Старый имперский смысл не исчез, хотя не любая "державная" коммуникация есть строгое воспроизведение его элитарной (*элитной*) тематизации, и не любое присутствие его как глубинного элемента смысловых комплексов у множества действующих означает наличие благодатной почвы для укоренения необходимых для возвращения в империю мотивационных механизмов.

Даже если часть распавшихся земель будет вновь стянута воедино, нам предстоит стать свидетелями весьма драматических событий.

Старое имперское видение пространства большой страны как чего-то совершенно само собой разумеющегося может быть заменено натужной империалистической идеологией, внятными попытками навязать расширение пространства своих компетенций как самоочевидное. Удача этого предприятия в мире мировых систем возможна не только при умении и старании, но и при стечении слишком многих благоприятных обстоятельств, возможна только как еще одно исторически уникальное событие – как то, что со времен М.Вебера мы привыкли называть констелляцией.

КАЛЬДЕРА РОССИЯ

С. ЧЕРНЫШЕВ



Российское развитие подобно жизнедеятельности вулкана, в которой периоды формообразования перемежаются катастрофическими взрывами, вынуждающими начинать сначала на пустом месте. В качестве выхода из порочного круга обычно предлагается переход к ползучей «перманентной эволюции», характерной для иного цивилизационного типа. Однако возможно иное понимание «смены типа развития». Представим, что к моменту очередного транскультурного прыжка в обществе сформируется влиятельная духовная корпорация, которая, указывая на две готовые поляризоваться субкультуры, старую и нарождающуюся, провозгласит, вложив радикально новое содержание в старую формулу: «Это — мое, и это — мое тоже»! Судьба и личность героя данной работы Н.В.Устрялова, одного из творцов русской метакультуры, содержит намек на возможность такого благодатного чуда.

© Чернышев С.Б., 1995

С. ЧЕРНЫШЕВ

Кальдеру я впервые увидел ночью, поздней осенью 1990 года. Где-то в душе лопнул предохранитель, и меня вышвырнуло в сознание эмоциональным взрывом. Это был один из тех снов, что в момент пробуждения выпархивают из рук жар-птицей, не обронив и огненного пера. Остается лишь слепок, посмертная маска собственного лица, обращенного внутрь, к ночному измерению бытия. "Я умер – я проснулся".

Прошло несколько лет, покуда в сознании проступили контуры смысла. Осколки сна, посланца небесных глубин, метеоритными брызгами впиваются в душу, застревают в ней, обволакиваются ею, затягиваются в тектонические разломы, переплавляются в ее магме — становятся *своим*. Сон и жизнь на равных оставляют отметину душевной оспы: кратер вулкана неотличим от метеоритной воронки.

А тогда этот сон связался у меня с письмами Устрялова.

КАЛЬДЕРА ПЕРВАЯ

...В стране иррационального вихря, которую
не обнять умом и не измерить логикой, им вдруг
не нашлось места, – им, лучшим ее сынам!..
Горький, мучительно трагический удел...

Н.Устрялов

В январе 1990 г. от Лакшина, ныне покойного, мне передали стопку писем Н.В.Устрялова. Собственно, это были машинописные копии шестидесяти неопубликованных писем к европейскому адресату, отправленных в 1930–35 годах из Харбина.

Так в мою жизнь впервые вошел этот человек. Ведь событие значит: ***со-бытие*** – бытие, бывшее раздельным и становящееся отныне совместным.

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 2
12 сентября 1930 г.
В "Большевике" (№10) – большая рецензия на мою последнюю книжку. Много цитат, помет типа "класс. враг", но, в общем, сносно (соответств. отмечена 7 глава). Но на съезде Сталин обругал меня "краснобаем и кривлякой", а восходящее светило Киров поставил мою фамилию рядом с проф. Платоновым, тоже одобряющим правый уклон. Этим соседством я мог бы гордиться — еще с гимназических лет увлечен работами Платонова, — но надлежит все же помнить, что в настоящее время Платонов сидит в Ленинградской тюрьме. Словом, сложно, очень сложно...

№ 3
30 октября 1930 г.
Мне особенно хочется подробно установить, что из нашей позиции абсолютно не вытекает "вредительство" — совершенно напротив. В советской прессе последнего времени идет тяжеловесная идеологическая кампания, вскрывающая внутреннюю необходимую связь между "вредительством" Кондратьева–Громана–Юровского и их теоретическими работами.

[...]
В №7 журнала "Проблемы экономики" напечатана обстоятельная статья Белого "Кто кого", посвященная в значительной части устряловщине. Сам Устрялов именуется "нашим злейшим классовым врагом". Конечно, к нему, в качестве бессознательного пособника, пристегнут Бухарин.
В "Правде" Радек ярко пишет о Кондратьеве–Громане. Ярко и... гадко. Жутко!

№ 4
1 февраля 1931 г.
Протест против террора! Что это за лозунг? Конечно, террор отвратителен, но "протест" против него в современных условиях и в наших устах будет походить на жалкий писк давимой мыши. Нашего брата истребляют — это грустно, но если мы хотим и можем высказываться, то говорить надо о другом.
Прошло время, когда можно и нужно было пытаться публицистикой оказать непосредственное воздействие на ход событий. Все слова такого типа, в сущности, сказаны. Но остаются большие анализы [...] в коих русская революция должна обрести свое место и свой положительный смысл. Они [...] по природе своей должны быть проникнуты философско-историческим спокойствием. И, что особенно любопытно, тогда они, быть может, даже будут в состоянии сыграть и какую-либо "практическую" роль — так сказать, рикошетом.
События в России огромны по своим масштабам. Их огромность только теперь начинает вырисовываться в действительных своих очертаниях. Я не могу согласиться с Вами насчет "безумств" etc. [...] Т.е., конечно, "безумства" и преступления есть, но они глубоко имманентны громадному историческому процессу, развертывающемуся в стране[1].

Подлинное событие подобно сну – вне настоящего. Случайно происшедшее (или приснившееся) погружается в память, в ее глубинные, неповоротливые слои. Там идет своя сосредоточенная работа, беззвучная точечная сварка. И однажды происшествие соединяется с музыкой, случай – с мыслью, взгляд – с ветром, образуя каркас *события*. Может быть, сама судьба зависит от того, успеем ли мы прежде смерти понять событийный смысл мимолетной встречи или впечатления раннего детства. Отсюда – магическая власть воспоминания, возвращения. Должно быть, и ветер возвращается на круги своя, чтобы припомнить что-то важное, случившееся с Екклесиастом.

Лишь теперь, задним числом я стал понимать, что же так поразило тогда в этих письмах. Это было не содержание, но и не стиль, – нет, и то и другое порознь было знакомо по другим текстам, – но немыслимое совмещение того и другого в едином культурном пространстве. Человек, писавший их, явно принадлежал к героям мифа о "России, которую мы потеряли" и по своему духовному уровню стоял, вне сомнений, наравне с выдающимися фигурами русского "серебряного века". К началу 20-х этот человеческий тип, и без того немногочисленный, был стерт с 1/6 лица Земли. Тех, кто не превратился в дым революционного огня и не эмигрировал подобру-

[1] Оригиналы писем ныне переданы в РГАЛИ.

поздорову, поджидали философские пароходы, плывшие за рубеж, а чуть позже в Соловки. Благодаря ручейку запретного "тамиздата" (с началом перестройки превратившегося в поток) было известно, что отдельные их призраки за железным занавесом продолжали незримо сосуществовать с советским народом в едином физическом (но не культурно-историческом!) времени и даже кое-что пописывать о России. Но это были либо мемуары, либо антисоветские памфлеты, либо – как у Бердяева – взгляд с заоблачно-философских или метаисторических высот.

К четвертому году от рождества Гласности жанр-ритуал присвоения советского гражданства подобным текстам уже прочно установился. Сначала – пространное введение популярного публициста NN, где раздумья о судьбах интеллигенции (на примере себя и реабилитируемого автора) подаются с гарниром историософского ликбеза и под соусом из розовых соплей. Затем – куцая выборка текстов, с ошибками и без ссылок перепечатанных из брошюр YMCA-PRESS. И наконец – справочный материал, содержащий годы жизни (неверные), названия дореволюционных изданий (перевранные), расшифровку слов "кадет" и "трансце(н)дентный" и коэффициент пересчета пудов и аршинов в килограммометры.

Устрялов – человек из Атлантиды, ученик и собеседник Трубецкого, Вышеславцева, Бердяева, – белоэмигрант, служащий на КВЖД, – наблюдал и переживал *изнутри* большевистскую реальность 30-х, которая мною, вполне советским человеком 1990-го года, воспринималась почти как своя! Он смотрел на сталинскую империю глазами, которые та почитала окончательно выколотыми.

Над православной Русью сомкнулись исторические воды, а на ее месте из глубины шлаковым вулканическим грибом выпучилась безбожная "империя зла". Порвалась связь времен! Но в нем, в Устрялове, раздирающая сила двух эпох, двух расходящихся тектонических плит никак не могла преодолеть звонкого натяжения ниточки-жизни.

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 8
6 апреля 1931 г.
Дорогой Григорий Никифорович.
В дополнение к письму, на днях отправленному прямым путем, пишу окольно, через Канаду.
Политически приходится жить какою-то "двойной жизнью". С одной стороны, ежедневная живая информация об ужасах и жутких бессмыслицах советской действительности; с другой — вести по части достижений. Сегодня беседуешь с бежавшим из Владивостока спецом и буквально содрогаешься от его рассказов; завтра в беседе с коммунистом черпаешь надежду на конечную удачу страшного передела, преобразования страны. Так и живешь между ура и караул... А сам — помалкиваешь par excellence.
Истребление интеллигенции представляется мне — ошибкой, пусть исторически объяснимой, роковой [...]. Власть своими террористическими пе-

регибами затрудняет выполнение собственной экономической программы; это легко доказать.
Впечатление жестокой идейной деградации производят советские журналы (юридические, философские, да и общеполитические), еще недавно изобиловавшие сплошь и рядом содержательнейшими материалами. Ныне партийная интеллигенция разгромлена за уклоны, прет какая-то серая, полуграмотная публика. Кто из старых остался, тому приходится нудно и жалко каяться. Есть такие, что каются трижды, дезавуируя предыдущее покаяние. Не знаю, что это: зрелище для богов, или адская скука...
[...]
Эти милые люди все тянут из меня откровенные признания и недовольны сухостью моих ответов. При случае, разъясните, что иначе же нельзя!.. Они наивны во всем, хотя, по-видимому, вполне симпатичны. В последнем письме я отметил, что лишь в личном свидании можно разъяснить неясности...
Приходится подчас вплотную соприкасаться с новым человеческим материалом, репрезентативным типом современного периода нашей революции. Наблюдаешь этот материал в конкретной работе. И всякий раз впадаешь в озадаченное раздумье: мыслимы ли, возможны ли действительные успехи, подлинная победа с таким личным составом, с таким руководством? Разум мрачно бубнит: немыслимы, невозможны.
[...]
Вы правы насчет "страшных микробов мозговой чумы", витающих в нашей стране. И, конечно, я отнюдь не зарекаюсь [...] на будущее и от "активных откликов". Стараюсь нащупать их тональность... и пока не выходит, вернее, тактическое чутье подсказывает воздержание от попыток непосредственного воздействия на процесс.

№ 9
1 мая 1931 г.
...Даже генеральная жуткая трагедия нашего слоя, наличность которой я менее всего склонен отрицать, не должна лишать нас ясного зрения и надлежащей объективности. Дело не в том, что мы гибнем и погибнем, а в том, что из этого всего получится. Я совсем не считаю нашу трагедию положительным явлением, но события столь грандиозны, что не она стоит в их центре и не ею должны определяться наши общие оценки.
Поверьте, [...] исходные, последние точки миросозерцания, наверное, останутся при мне уже до смерти, и они достаточно гарантируют специфическую мою изолированность.
Но чем пристальнее всматриваешься в окружающее, тем настойчивее диктуется сочувственное внимание к огромному и страшному процессу, творящемуся перед нами. И мучительно ищешь критериев, методов познания и слов, способных адекватно выразить смысл и сущность этого процесса. Это выражение должно быть бескорыстным и в самом высшем смысле слова. Оно должно быть выше индивидуальных и групповых страданий, выпавших на нашу долю. Оно должно быть вне и выше каких-либо не только личных, но и слоевых, интеллигентских упований.

№ 19
12 января 1932 г.
Так вот и живем — на вулкане, парадоксально напоминающем болото.

...Неведомое существо смотрело на Землю сквозь мои спящие глазницы с космической высоты. Евразия беззвучно наплывала с головокружительным креном, словно существо клонило голову набок. Точнее, не было ни существа, ни головы, ни глаз, – был лишь взгляд

как таковой: не изучающий, не следящий, не осуждающий, не отчужденный, не властный – никакой. Он все вбирал в себя, как безукоризненная оптика орбитального телескопа. Он был глубже пространства, в которое глядел. И этот взгляд понимал, сострадал и любил.

Земля была обращена ко взгляду ночной стороной. Лишь часть континента, очертаниями повторявшая контурную карту России-СССР, вспухала темно-багровым нарывом. Неслышный, был осязаем грозный подземный гул. Сквозь трещины коры просверкивала кипящая лава.

Я не уловил момент взрыва. Видимое изображение не было непрерывным. Казалось, взгляд иногда смаргивал, и тогда выпадали целые интервалы времени. Или он вообще был дискретным, как картинка, передаваемая первым луноходом. Или взрыв произошел быстрее света – а значит, не был физическим? – и вспышка от взрыва успела осветить лишь то, что происходило мгновение спустя.

Будто апокалипсический консервный нож вывороти из тела планеты то, что было Россией – ее почвой, дерном, культурным слоем – и разметал клочья окрест. Под содранной кожей обнажился котлован с огненными пузырями на дне. Края его стали оседать, проваливаться, – и сквозь проломы внутрь и вниз хлынули холодные воды Северного, Восточного и Западного океанов. На какое-то время котел заволокло облаками пара. Когда же они рассеялись – внизу простиралась унылая равнина, покрытая докипающим, стынущим болотом вулканической грязи с мертвыми островами пемзы и пепла. А вокруг, словно по периметру костра, в котором разорвалась граната, – тлели и вспыхивали угольки, частицы еще живого тела. В Европе: Германии и Франции, Чехии, Болгарии, на Балканах... На севере и юге далекой Америки... В Австралии... И в Маньчжурии.

Постановление о возбуждении производства по вновь открывшимся обстоятельствам 18 августа 1988 г. г. Москва

Ст. военный прокурор отдела ГВП подполковник юстиции Панкратов, рассмотрев материалы уголовного дела Н-11488 в отношении Устрялова Н.В. и заявление гражданки Устряловой Е.И., —
установил:
14 сентября 1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР на основании ст. ст. 58-1"а", 58-8, 58-10, 58-11 УК РСФСР осужден к высшей мере наказания — расстрелу, с конфискацией имущества
Устрялов Николай Васильевич, 1890 года рождения, уроженец г.Ленинграда, русский, беспартийный, профессор экономической географии Московского института инженеров транспорта.
Судом Устрялов признан виновным в том, что "с 1928 года являлся агентом японской разведки и проводил шпионскую работу. В 1935 г. установил контрреволюционную связь с Тухачевским, от которого знал о подготовке террористических актов против руководителей ВКП(б) и Советского правительства и о связи с антисоветской террористической организоцией правых. Кроме того, Устрялов вел активную контрреволюцион-

ную пропаганду и распространял клевету на руководство ВКП(б)" (из приговора, л. д. 52).
В тот же день приговор в отношении Устрялова Н.В. был приведен в исполнение (л. д. 53).
Изучение материалов дела показало, что следствие проведено неполно, с грубыми нарушениями уголовно-процессуального законодательства.
Так, обвинение в шпионаже и иной контрреволюционной деятельности основано только на признательных показаниях Устрялова, которые он дал на предварительном следствии и подтвердил в судебном заседании. Других доказательств в деле не имеется (л. д. 6–31, 32–39, 41–43).

Вместе с тем установлено, Устрялов — русский политический деятель и публицист, с 1917 года видный деятель партии кадетов, один из идеологов сменовеховства. В 1918–1920 гг. Устрялов являлся председателем Восточного отдела ЦК кадетской партии и "Русского бюро печати".
В 1918 г. в газете Рябушинского "Утро России" (печатный орган московских меньшевиков и эсеров) помещено несколько статей Устрялова, а именно: "У врат мира", в которой он описывает Октябрьскую революцию как "период глубочайшего национального падения, разложения, когда потрясены основы государственного бытия и ядом злой отравы отравлены корни народного самосознания", "У перевала", в которой говорится о "мучениях, переживаемых Россией, и грядущей расправе над большевиками"; "Расплата", в ней искажается истинный смысл и роль III Интернационала; "Конец большевизма", содержание которой раскрывается заголовком; [...] и т.д.
С 1918 г. Устрялов — директор пресс-бюро при "Российском правительстве" Колчака. После разгрома колчаковщины эмигрировал и проживал до 1935 г. в Харбине, где являлся профессором университета, а с 1928 г. — одновременно и директор Центральной библиотеки КВЖД.
В 1935 г. вместе с другими служащими КВЖД Устрялов с семьей возвратился в СССР.

В Большой Советской энциклопедии (третье издание, 1977 г., том 27, стр. 133), в частности, указано, что Устрялов Н.В. (псевдоним — П.Сурмин) в 1920 г. выдвинул программу так называемой смены вех. Он рассчитывал на буржуазное перерождение советского строя...
В политическом отчете ЦК РКП(б) XI съезду 27 марта 1922 года В.И. Ленин назвал Устрялова откровенным классовым врагом. В этом отчете В.И.Ленин, давая характеристику НЭПу и отношения к ней идеологов сменовеховства, указал, что "...некоторые из "сменовеховцев" прикидываются коммунистами, но есть люди более прямые, в том числе Устрялов. Кажется он был министром при Колчаке". [...] (В.И.Ленин, соч. т. 33, изд. 4, стр. 256–258).

В связи с ходатайствами жены Устрялова о реабилитации, по делу в 1955–1956 гг. проводилась проверка, которая, однако, не была завершена, а заявителю сообщено об отсутствии оснований к постановке вопроса об опротестовании приговора (л. д. 53–95).
Так, не было проверено агентурное дело, на основании материалов которого был арестован Устрялов (83–86, 61).
Не завершена проверка деятельности Устрялова в период нахождения его на службе в "Российском правительстве Колчака" (л. д. 63–67). [...]
Кроме того, не выяснено, действительно ли существовала в г. Харбине школа по подготовке японских разведчиков, в которой Устрялов мог читать курс лекций и т.д.

При таких обстоятельствах, по имеющимся в деле материалам сделать вывод об обоснованности осуждения Устрялова не представляется возможным.

На основании изложенного и руководствуясь п.4 ст.384, ч.2 ст.386 УПК РСФСР, –
Постановил:
1. *Возбудить производство по вновь открывшимся обстоятельствам по уголовному делу Н-11488 в отношении Устрялова Н.В.*
[...]
Ст. военный прокурор отдела ГВП
подполковник юстиции В.Панкратов[2]

В годы расцвета афинской демократии мудрец и государственный деятель Солон посетил с дружественным визитом Египет. В ходе встречи со жрецами-историками города Саис он поделился с ними сведениями из официального "Краткого курса истории Афин"...

"И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет: "Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!" "Почему ты так говоришь?" – спросил Солон. "Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же тому вот какая. Уже были и еще будут многократные и различные случаи погибели людей, и притом самые страшные – из-за огня и воды, а другие, менее значительные, – из-за тысяч других бедствий. [...] Сохраняющиеся у нас предания древнее всех... [...] Какое бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о которой мы получаем известия, все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы те ваши родословные, Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок. Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране". (Платон. "Тимей")

[Из справки на бланке Центрального государственного исторического архива г. Москвы]

На Ваш запрос сообщаем, что в фонде Московского университета хранится личное дело Устрялова Николая Васильевича (ф. 418, оп. 322

[2] Фамилия по этическим соображениям изменена.

д.1843). Из документов дела следует, что Н.В.Устрялов родился в С.-Петербурге 25 декабря 1890 года (л.13). 28 мая 1908 года он по определению Калужского дворянского депутатского собрания был "сопричислен к роду дворян Устряловых и записан в третью часть дворянской родословной книги по Калужской губ." (л.12).
В 1901 году Н.В.Устрялов поступил в Калужскую Николаевскую гимназию (л. 4). [...] Окончив с серебряной медалью гимназию, Н.В.Устрялов в 1908 году поступил на юридический факультет Московского университета, который окончил с дипломом I степени в 1913 году (л. I).
В этом же фонде имеется дипломное сочинение Н.В.Устрялова "Теория права как этического минимума в исторических ее выражениях" (ф. 418, оп. 513, д. 8907).

[Из рукописи: В Юридический Факультет Пермского Государственного Университета и.д. орд. проф. А.Н.Круглевского и и.д. экстр. проф. В.Н.Дурденевского Представление об ученых трудах прив.-доц. Н.В.Устрялова]

[...] Две другие более крупные работы пр.-доц. Устрялова посвящены идеологии славянофильства — национальной и государственной. Доклад "Национальная проблема у первых славянофилов", прочитанный 25 марта 1916 года в Московском Религиозно-Философском Обществе и напечатанный в "Русской Мысли", 1916, кн. X, содержит блестящий анализ трех основных линий данной проблемы в учениях Киреевского и Хомякова. [...] Продолжением последнего была [...] статья "Идея самодержавия у славянофилов", принятая к напечатанию "Русской Мыслью", но с прекращением журнала не появившаяся.

[Из рукописи: Curriculum Vitae преподавателя Харбинских высших экономико-юридических курсов Н.В.Устрялова (Копия с копии)]

В 1908 году окончил с серебряной медалью Калужскую гимназию и поступил на Юридический Факультет Московского университета, который окончил в 1913 году и был при нем оставлен профессором Вышеславцевым по рекомендации проф. кн. Трубецкого по кафедре энциклопедии и истории и философии права.
Весною и летом 1914 года сдал магистерские экзамены по истории и философии права и по государственному праву при Московском университете. Весною 1916 года сдал при том же университете магистерский экзамен по международному праву, а осенью прочел пробные лекции на темы "Идея государства у Платона" и "Теория самодержавия у славянофилов". [...]
В учебном 1917—1918 году читал в Московском университете курс по истории русской политической мысли.
Осенью 1918 года перешел в Пермский университет. [...]
После взятия Перми войсками Омского Правительства был откомандирован в Омск на должность Юрисконсульта Совета Министров. Затем занимал должность Директора Пресс-Бюро, после чего покинул правительственную службу, перейдя в Русское Бюро Печати, вместе с которым перед падением Омска эвакуировался в Иркутск, где стоял во главе Бюро до самого падения правительства. [...]

Верно:
Делопроизводитель Юридического Факультета в г. Харбине В.Горохов.

С. ЧЕРНЫШЕВ

[Из воспоминаний Елизаветы Рачинской "Калейдоскоп жизни".[3]]

В 1920 году по линии КВЖД от ст. Маньчжурия на северной границе Маньчжурии и Забайкалья следовали почти непрерывно на юг эшелоны с уезжающими чехами и словаками, японские воинские части и беженцы. Остатки армии адмирала Колчака заканчивали свой "ледяной поход". [...] А русские беженцы видели для себя, прежде всего, возможность остановиться в Харбине, где они могли передохнуть, осмотреться и решить проблему своего будущего.

С этой волной в Харбин прибыла группа молодых доцентов российских университетов. Среди них были Георгий Константинович Гинс и Николай Васильевич Устрялов. Как вспоминает Г.К.Гинс, последний был настроен панически, даже "упал в обморок" от волнения и заявлял во всеуслышание, что надо было ехать на Запад, а не на Восток...

[...]

"Спустя некоторое время, — продолжает Г.К.Гинс[4], — тот же профессор, будущий сменовеховец, посетил меня для переговоров о совместном с ним открытии высшего учебного заведения. Выяснилось, что кроме нас с ним в Харбин прибыло еще несколько человек преподавателей высших учебных заведений и что среди местных жителей есть также подходящие сотрудники. [...]

И вот...

"Первого марта 1920 г. в помещении Харбинского Коммерческого училища состоялось открытие и были прочитаны вступительные лекции на Экономико-юридических курсах. [...]

Спустя год или два "Курсы" были переименованы в Юридический факультет с экономическим отделением. Позднее прибавилось восточно-экономическое. [...] Факультет одно время стал похож на маленький университет. Профессора выступали с публичными лекциями, устраивали диспуты, привлекавшие множество посетителей. Факультет стал издавать свои "Известия": вышло двенадцать томов. [...] Около трехсот молодых людей получили высшее образование и сдали выпускные экзамены.

Первого марта 1920 года [...] начался тот период эмигрантской жизни для многих покинувших родину, который живет в памяти как светлое воспоминание. В эмиграции удалось осуществить культурное начинание крупного значения".

[...]

Первая лекция (вступительная), которую мне пришлось прослушать на Факультете, была прочитана профессором общей теории и философии права Николаем Васильевичем Устряловым. Довольно высокий, одетый с изящной небрежностью, с небольшой эспаньолкой, придававшей ему нечто мефистофельское, Устрялов сразу овладел вниманием аудитории. Он читал с блеском, легко и непринужденно развивая тему, щеголяя цитатами, сам увлекаясь и увлекая слушателей.

[...]

Устрялов говорил о том, что человечество переживает кризис, подобный кризису античной культуры... "Видны сумерки формальной демократии. Кончается исторический цикл христианской культуры. Происходит перелом исторических путей". Он вслед за Ницше повторял: "Волненьем, смятеньем и тревогой объято современное человечество. В безбрежном огненном море плавятся привычные формы жизни и колеблется старая почва..."

---

[3] YMCA-PRESS, P., 1990. С. 174–178.

[4] "Новое русское слово", N.Y., 19.11.1960.

Россия усеяла поверхность планеты могилами и целыми кладбищами, где похоронено самое блистательное поколение ее образованного слоя. Те, что остались внутри, в котловане, были истреблены физически и растоптаны нравственно в течение двух-трех десятилетий. Те, кого взрывом разбросало по свету, – искалечены духовно и обречены на медленное угасание в роли второсортного "человеческого материала", лишенного корней. Но главное все же не в количестве смертей, а в масштабе *поражения*, общего для обоих враждовавших лагерей этого поколения: как русской интеллигенции, так и российской власти. Впервые в истории такая интеллектуальная и духовная мощь была сконцентрирована на решении вопроса о смысле исторического существования страны и о путях ее сознательного реформирования. И в результате – сокрушительное поражение, катастрофа.

Это – вечный урок для всех, кто берется сегодня и соберется завтра решать российские "проклятые вопросы". О поле, поле, кто тебя усеял мертвыми костями?

Советские "образованцы", идейно унавозившие почву для перестройки с последующей рыночной демократией, по своему духовному и интеллектуальному уровню соотносятся с предшественниками примерно так же, как подполковник юстиции Панкратов – с посмертно-подзащитным Устряловым. И стоя на бескрайнем развале либеральной и патриотической макулатуры "великого десятилетия" 1985–95 гг., не хочется спешить с обобщениями о причинах очередного краха очередных российских реформ. Не честнее ли и не соразмернее ли с собственными силами вглядеться в единый человеческий атом этого Великого отечественного поражения, Бородина 1917 года, которое вытолкнуло-таки патриархальную Москву на космическую орбиту мировой сверхдержавы?

Тем более что начатое было по этому поводу "производство по вновь открывшимся обстоятельствам" безнадежно увязло в банальностях. Архивы открылись. Заполнились искателями "клубнички". И опустели страшной пустотой. Вновь под их сводами в ненарушаемой тишине мертвые России исповедуются, спорят, взывают к живым.

[Из "Дневника колчаковца"[5]]

1919 год.

Омск, 9 февраля

Вот уже завтра неделя как приехали в Омск. [...]

Общее политическое положение смутно, тревожно, неустойчиво. [...] Жизнь все время, как на вулкане. Мало у кого есть надежда победить большевиков. Сам по себе Омск занятен, особенно по населению. Сплошь типично столичные физиономии, столичное оживление. На каждом шагу — или бывшие люди царских времен, или падучие знаменитости революционной эпохи. И грустно становится, когда смотришь на них, заброшенных злою судьбой в это сибирское захолустье: — нет, увы, это

[5] Устрялов Н.В. Белый Омск. Дневник колчаковца. // Альманах "Русское прошлое", 1991, № 2. СПб, Изд. советско-американского СП "Свелен". С. 238–283.

не новая Россия, это не будущее. Это — отживший, старый мир, и не ему торжествовать победу. Грустно.
Понимаешь, сознаешь, ощущаешь все это, — и все же не оторвешься от круга уходящей жизни, ибо в ней — корни и души, и тела... С ней умереть, с ней уйти... [...] Но во всяком случае, — ave vita nova, morituri te salutant...
(11 ч. 15 м.д.)
Омск, 7–8 марта
Что-то будет? Весна приближается, а вместе с нею разгадка. Последний, решительный бой.
Большевики, видимо, держатся крепко. Молодцы! Говорят, Украина уже окончательно ими очищена и близится решительная схватка с Деникиным. Последний секретно сообщает, что положение серьезно.
[...]
Vive la Russie revolutionnaire! Пусть мы боремся с нею, не признавать ее величия было бы близоруко и... непатриотично. Мы должны "до полной победы" продолжать нашу борьбу с большевизмом, но мы обязаны воздать ему должное. [...]
Хочется верить, – настанет пора, когда, истребив и похоронивши большевиков, мы со спокойною совестью бросим на их могилы иммортели... (Ночь).

Омск, 8–9 марта
У большевиков более многочисленная и более совершенная (!) армия, чем у нас. Разве вот если будет измена или наш случайный успех нанесет им моральный удар... Последние вести благоприятны — взяты Оханск и Оса, и на Бирском направлении на нашу сторону перешли три красных полка. Но никаких расчетов на такие единичные успехи строить не приходится. Войска наши посредственны, офицеров совсем мало, мобилизация проводится ставкой бессистемно и бессмысленно.
Говорят, что у большевиков много офицеров и даже офицеров Генерального штаба, которые, впрочем, иногда "играют в поддавки". Так, недавняя кунгурская операция была ими задумана таким образом, что наши могли отрезать большую часть их наступавшей колонны. Но не сумели, и так и не взяли отдававшиеся шашки...

Омск, 10 мая
Заботы, хлопоты без конца. Организовалось, наконец, "русское общественное бюро печати"... "но радости нет"! Дело не подвигается ни на шаг вперед, — напротив... Нет помещения, нет людей, которые взялись бы уладить хозяйственную сторону организации, уже начинаются взаимные пререкания, — и только без толку сыплются новые тысячи и миллионы... [...]
Говорят, провинциальные кадеты точат зубы на Центральный Комитет. — Вообще словно каждый здесь точит зубы на всех и все на каждого. Так делается национальное дело.

Омск, 14 мая
Плохие вести со всех сторон. На фронте идет наступление большевиков, пока очень успешное. Сданы им Бугуруслан, Сергиевск, Чистополь и уже, по-видимому, Бугульма.
Плохо и в сфере нашего предприятия. Идет травля против него и справа, и слева. [...] Любопытно, что ген. Марковский будто бы уверен, что предприятие попало в руки... эсеровской компании (!!), в то время как эсэрствующие газеты видят в его создании попытку "кадетизации общественного мнения"... [...] Если погибнем — значит, достойны гибели. (11 ч. вечера).

Омск, 26 мая
Самые последние вести — ничего. Юденич непосредственно угрожает Петербургу, Деникин идет на Царицын, наши оправляются... [...] Большевики — как затравленные звери, умирают, но не сдаются. Честь им и слава! [...] Во всяком случае, жить все интереснее и интереснее становится. И за Россию все спокойнее. Откровенно говоря, ее будущее обеспечено — вне зависимости от того, кто победит — Колчак или Ленин... (6 ч. 50 м. вечера).

Омск, 20 июля
Сейчас вместе с делегацией омского "блока" был у Верховного Правителя — в домике у Иртыша. Длинная беседа на злобы дня. Хорошее и сильное впечатление. Чувствуется ум, честность, добрая воля. Говорил очень искренно, откровенно. Об "отсутствии порядочных людей", "о трудном положении армии ("развал")", о союзниках. "Мое мнение — они не заинтересованы в создании сильной России... Она им не нужна"... [...] Об отвратительных злоупотреблениях агентов власти на фронте и в тылу. "Худшие враги правительства — его собственные агенты". То же и у Деникина, то же и у большевиков — "это общее явление, нет людей"... [...] (5 ч. дня).
"Диктатор"... Я всматривался в него вчера, вслушивался в каждое его слово... Трезвый, нервный ум, чуткий, усложненный. Благородство, величайшая простота, отсутствие всякой позы, фразы, аффектированности. [...] Видимо, лозунг "цель оправдывает средства" ему слишком чужд, органически неприемлем, хотя умом, быть может, он и сознает все его значение. В этом отношении величайший человек современности (тоже, к гордости нашей, русский) Ленин — является ему живым и разительным контрастом.
Конечно, трудно судить современникам. Исторических людей создают не только их собственные характеры, но и окружающие обстоятельства. Но я боюсь — слишком честен, слишком тонок, слишком "хрупок" адмирал Колчак для "героя" истории... (8 ч. вечера).

Омск, 25 июля
Все более и более заманчивою представляется Москва, хотя бы даже и большевистская. С тоскливою, но сладкою грустью вспоминаются ее улицы, дома, былые дни жизни в ней, и тянет туда, тянет все чаще и все сильней. И Калуга представляется, милая, родная... Доведется ли вас увидеть, славные, любимые?.. (7 ч. 10 м. вечера).

Омск, 7 сентября
А ветер гуляет. У нас все еще продолжается бой за Омск. На южной линии, у Сахарова, лучше, на северной, у Пепеляева, напряженно, — ни в ту, ни в другую сторону. У Деникина, видимо, средне — вот-вот возьмут Царицын. Тошно. На радость всего мира Россия добивает себя, истощает.

Омск, 29 сентября
...Тревожно — по всем направлениям, по всем этажам души... [...] Живешь ведь прямо на вулкане...

Омск, 29 октября
Объявлена "разгрузка" — то есть эвакуация — Омска. На фронте плохо, "катастрофично". Падение Омска, очевидно, неминуемо. Армия обойдена с севера, с юга, быстро отступает. Совет Министров переезжает в Иркутск.

Что делать? Сегодня начинается паника. Вагона не дадут. Идти пешком?.. Холодно. Далеко ли дойдешь?.. Последние дни в уюте, в тепле. Дров купили на днях, вставили рамы... Запаслись сахарком. Боже, опять горе, и на этот раз — призрак полного тупика, смерти... Спасся в Москве, в Калуге, в Перми — едва ли еще раз пройдет безнаказанно искушение судьбы. (8 ч. 45 м. утра).

Иркутск, 4 января
Тяжело на душе. Окончательно рушится привычная идеология, отвергнутая, разбитая жизнью. [...]
И острый личный вопрос: что же делать, если сегодня окончательно завершится капитуляция правительства? Допустим, что можно будет уехать на Восток. [...] Но зачем ехать? Служить делу, в которое не веришь, которое считаешь вредным, уже безвозвратно проигранным? [...]
Остаться здесь? Но это значит порвать с кругом не только привычных идей и представлений, но и с кругом близких духовно лиц; с привычною средой, которую уважал и даже, быть может, любил. Перейти в круг людей чуждых, не доверяющих, вероятно презирающих: "когда наша взяла, перешел к нам"... Быть ренегатом в глазах друзей и врагов... Тяжко.
Уйти от политики? В книги? В науку? На востоке это невозможно, не позволит среда. Здесь? Тоже, пожалуй, невозможно: вряд ли здешний университет (эсеры) согласится пригласить, да и грядущие большевики не потерпят: председатель кадетского Центрального Восточного Комитета!
Что же делать? Опять распутье — и какое! Пойдешь налево — потеряешь одну половину души, направо — другую... Или, быть может, сегодня в 12 ч. вновь заговорят пулеметы и пушки, и судьба сама навяжет выход?..

КАЛЬДЕРА ВТОРАЯ

Бывают ночи: только лягу,
в Россию поплывет кровать;
и вот ведут меня к оврагу,
ведут к оврагу убивать.
...
Но, сердце, как бы ты хотело,
чтоб это вправду было так:
Россия, звезды, ночь расстрела
и весь в черемухе овраг!

***В.Набоков**. Берлин, 1927*

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 54
16 февраля 1935 г.
Посылаю Вам копию письма Т.-Ш. Надеюсь, согласитесь с изложенными в нем соображениями.
[Копия:]
Многоуважаемый Юрий Алексеевич!
Мне кажется, прежде всего, что журнал дает неправильную оценку сменовеховской идеологии. Быть может, внешняя, историческая судьба сменовеховства располагает, даже подстрекает к отмежеванию от него. [...] Неверно, что смена вех была односторонней и немой Каноссой. Когда я писал в начале 1922 года, что "наш путь в Каноссу укорачивается благодаря встречному движению самой Каноссы", я формулировал центральный тезис смены вех.

> Сменовеховцы "бесследно" растворили себя в атмосфере родной страны. Но кто знает, — быть может, в нынешней мажорной национализации Октября [...] своеобразно претворен и наш идейный импульс, химически всосавшийся в тело и душу революции! Ошибаясь во многом, мы в главном не ошиблись; теперь это ясно как день.
> [...]
> Журнал упорно противопоставляет "великий русский народ" советскому госкапитализму, "бездушной и тупой коммунистической всесильной бюрократии". Мне кажется, не следует злоупотреблять этим противопоставлением. Великая стройко наших дней есть, несомненно, дело великого русского народа, но — народа, организованного и напровленного ведущим портийным слоем. [...] Да, партия мучила и мучит народ, но без этих мук, разумеется, не было бы и материала для пореволюционного пафоса, не было бы ни пятилеток, ни социальной правды, ни национальной силы, которыми он, этот пафос, теперь вдохновляется. [...]
> Киреевский некогда говорил о силе, которой "намагнитили" Иверскую икону ("доску") вековые молитвы верующих. Можно сказать, что наш "марксизм" приобретает аналогичную живую силу, поскольку именно под его флагом творится новый мир, возрождается наша страна тяжкими путями страданий, лишений и героизма.
> [...]
> В этой связи худо, прямо безвкусно звучат крепкие слова И.Ильинской по адресу возвращенцев [...]. Тут полное непонимание сложного воздуха революции и... ущерб любви к реальной, настоящей, а не фантастической родине.

Во времена "зрелого застоя" в обиходной русской речи укоренилось слово "невозвращенец". Чаще всего так именовался советский гражданин, который, выехав за рубеж в составе официальной делегации или туристической группы, ускользал от внимания бдительных коллег и обращался к тамошним властям с просьбой о политическом убежище. К началу восьмидесятых невозвращенчество приобрело массовый характер, а эмоциональный оттенок этого слова для слуха части интеллигенции эволюционировал от опасливого полупрезрения к уважительной полузависти-полувосхищению хитростью и отвагой беглеца. Адекватный перевод слова на английский язык отсутствует. Оксфордский русско-английский словарь переводит его как "defector", что в обратном переводе означает прежде всего "дезертир", "отступник", – не то! Очевидно, дело здесь не в семантике, а в различии исторического опыта народов.

Однако, перелистав фундаментальный "Сводный словарь современной русской лексики", я не нашел в нем даже следов другого русского слова – "возвращенец". А ведь за ним стоит гораздо более значимое (да и более массовое) явление русской жизни. Политическими возвращенцами называли белоэмигрантов из образованных слоев общества, которые приняли сознательное решение вернуться в Советскую Россию. Идейным знаменем возвращенчества стал знаменитый сборник "Смена вех".

Среди "возвращенцев" можно – с известной долей условности – выделить свои полюса: "наканунский" и "евразийский". Наканунцы вернулись раньше всех, однако, не желая рисковать, предварили свое

возвращение столь бурным покаянием, столь пламенным изъявлением советской лояльности, что это не могло не повредить сменовеховским принципам. Евразийцы принципами поступались значительно меньше, были независимее в своих оценках и суждениях, но и на родину не спешили. Правда, конец и у тех, и у других часто был один. Немногие наканунцы умерли своей смертью; некоторые евразийцы вернулись в Россию не по своей воле.

Главным возвращенцем считается Устрялов. Хотя его собственный путь домой оказался одним из самых длинных.

Из "Дневника колчаковца"

Иркутск, 10 января

[...] Помню, как-то в беседе с Ключниковым перед его отъездом обсуждали эту проблему. Он еще говорил — "ну, если увидим, что ошибались — придет время и встретимся с большевиками"... Он, быть может, прав, я соглашался. Теперь вот осуществилось...

Уехать на Восток, оттуда кругом — на юг России, оттуда — в Москву! Вот бы счастье, даже не верится... А потом — да здравствует Советская Россия! (12 ч.д.)

Из интервью, опубликованного в "Вестнике Маньчжурии"

1 февраля 1920 г.

Выясняется с беспощадной несомненностью, что путь вооруженной борьбы против революции — бесплодный, неудавшийся путь. Жизнь отвергла его. [...] Тем обязательнее зоявить это для меня, что я активно прошел его до конца со всею верой, со всей убежденностью в его спасительности для родной страны.

[...]

Разумеется, все это отнюдь не означает безусловного приятия большевизма и полного примирения с ним. [...] Его не удалось победить силою оружия в гражданской борьбе — он будет эволюционно изживать себя в атмосфере гражданского мира. [...] Процесс внутреннего органического перерождения советской власти несомненно уже начинается...

Из статьи в газете "Новости жизни"

Харбин, 15 сентября 1920 г.

Повторяю еще и еще раз, путь примиренчества — тоже трудный, жертвенный путь, не сулящий каких-либо немедленных чудес. Но он ностойчиво требуется теперь интересами страны. Ликвидируя организованную контрреволюцию, он ликвидирует и революцию внутри государства, сведя ее к эволюции. [...] Он один убережет страну от засилия иностранщины. Наконец, он неизбежно облагородит облик государственной и, главное, административной власти, столь нуждающейся в облагорожении. Пора расстаться с деморализующим революционным лозунгом "чем хуже, тем лучше". Нужно во имя государства теперь идти не на смерть от своих же пуль, как врангелевцы, а, как Брусилов и тысячи офицеров и интеллигентов, — но подвиг сознотельной жертвенной работы с властью, во многом нам чуждой, многим нас от себя отталкивающей, богатой недостатками, но единственной, способной в данный момент править страною, взять ее в руки, преодолеть анархизм усталых и взбудораженных революцией масс и, что особенно важно, умеющей быть опосной врагом.

Каждый, для кого жизнь духа – не пустой звук, ощущает человеческое существование как поток, у которого два берега: физическая смерть и смерть духовная. И если потворство прихотям плоти ведет к отмиранию души, то безудержный идеализм – к голодной смерти или чаше цикуты. Обстоятельства времени и места то разводят эти берега пошире, открывая пространство для "частной жизни": ее простых радостей, индивидуальных прихотей и поисков смысла, то грозно сдвигают, ставя перед таким жестким выбором, что берег уже не пугает, а манит отдохновением.

В жизни Устрялова долг и данность, как две каменные плиты, год от года медленно, но неотвратимо сближались, оставляя зазор не толще бритвенного лезвия. То было время, по словам Тарковского, –

Когда судьба по следу шла за нами
Как сумасшедший с бритвою в руке.

"Бегущий по лезвию"... – вздор! Оно вонзилось в него, вошло в душу и плоть. А он – ушел в лезвие как в Зазеркалье. Его судьба – голограмма: не имея толщины, обладает глубиной.

Поверхность – плоская, отливающая серой сталью. Провозгласил возвращение долгом. Знал, что убьют. Вернулся. Расстрелян. "А птицы знали, понимали, что означает каждый выстрел..." Все это так. Но под поверхностью угадываются контуры, уходящие в тень. И нужен особый свет, чтобы заглянуть в тайну этой голограммы.

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 20
17 января 1932 г.
Вести о жизни но родине — достаточно печальны.
[...]
По существу с идеологией очень слабо. Вашей интеллигентской душе — не разгуляться. В сущности, грустно читать, как, напр., Молотов в речах полемизирует с Каутским, с Бауэром. Это — не полемика, а просто карнавал для галерки с сожжением чучел. Куда девались былые богатыри мысли, слова, Бухарины, Троцкие?..
Но, быть может, так и надо? Сейчас время не мыслей и слов, а дел! Неинтересно, что думают и говорят советские новые люди, интересно и важно — что они делают, что у них выходит. [...] Не бетховенскими симфониями, а камаринской и "барыней" бодрятся души солдат на войне. Мудрено ль, что пятилетка строится под идеологическую камаринскую сталинских "аксиом"?! Только бы "прошло"!..

№ 21
12 февраля 1932 г.
Наш домишко попал в центр "сражения". Как раз около него стояла китайская батарея, более суток бестолково палившая в пространство. Вокруг него рвались шрапнели и небесные бомбы. Но обошлось счастливо: лишь южная стено его изрешечена извне круглыми кортечными пулями, да в детскую залетел, розбив два стекла и исковеркав стул, средней величины осколок. Горячие дни мы провели в гостинице, в полной безопосности.

Налицо один из подлинно драматических конфликтов мировой истории, где бессмысленно искать "правых" и "виноватых". [...]
Ноша позиция? — "Не плакать, не смеяться, а понимоть".

№ 26
31 августа 1932 г.
Детей в этом году отдаю в местную сов. школу, пусть погружаются в среду, дышат родным воздухом: школа сейчас здесь советизирована до корня. Легче и естественнее будет им переезжать восвояси, — о этот час приближается.
[...] Здешняя информация о родных местах совпадает с Вашей: юдоль скудости и упрямого пафоса стройки. Жизнь трудна, а нашему брату — в особенности.
Но, несомненно, есть и светлые проблески. Заметили ль Вы новую и, в сущности, сенсационную ноту в некоторых официальных выступлениях: внимание к личности и ее запросам? Казарменный стиль утомляет и надоедает. В Красной Нови печатает Пастернак "неактуальные" вещи, и вообще повеяло некоторым поворотом к "душе", — о, конечно, еще робким и неуверенным, но все-таки характерным. Как будто меньше слышно об антиинтеллигентском терроре, времена 30 года отошли в прошлое... навсегда ли? всерьез ли?
На днях во сне я видел себя в Париже и... плакал от умиления перед "святыми камнями"...

№ 27
4 октября 1932 г.
Читали ли статью Федотова в 4 выпуске Нового Града? [...] Она волнует и возбуждает мысль, влечет к глубинным предпосылкам политического миросозерцания, которые сам я не всегда рискую ворошить: все ли по их части благополучно и сведены ли концы с концами? Мы не были бы "поколением рубежа", если б некие живые конфликты не гнездились в отдаленнейших уголках и складках наших душ.

Поколение рубежа – это те, кто к 17-му году, оперившись, пробовал крылья, кого время ударило влет; кто, выброшенный за рубеж, неудержимо стремился назад, в Россию. Для меня временные границы "поколения рубежа" отмечены символическими фигурами Муравьева – который так и не уехал, и Набокова – который так и не вернулся.

Муравьеву, философу Времени, было 33 года, когда он вместе с Устряловым оказался среди авторов еженедельника "Народоправство", выходившего в промежутке между двумя революциями 1917 года, а затем – в редакции газеты "Утро России", ядро которой составили будущие сменовеховцы. О нем самом говорят как о первом сменовеховце, которому не пришлось стать возвращенцем: Муравьев был единственным среди них, кто с самого начала гражданской войны принял решение остаться в Москве. Это решение не было поколеблено даже в 1920 году, когда он был осужден, а затем помилован по делу о т.наз. "Тактическом центре" – первому из череды будущих "процессов", затеянному, чтобы запугать инакомыслящих. Его могли разлучить с Россией только два обстоятельства: смерть или насильственная высылка.

Набоков, которого революция застала восемнадцатилетним, в 19-м году бежал из Крыма в Европу, и в 22-м еще хорохорился: *"Мы только смутный цвет миндальный, // мы только первопутный снег, // оттенок тонкий, отзвук дальний, – // но мы пришли в зловещий век. // Навис он, грубый и огромный, // но что нам гром его тревог? // Мы целомудренно бездомны, // и с нами звезды, ветер, Бог."* Но уже через два с половиной года он почувствовал, что рана – смертельна:

Кость в груди нащупываю я:
родина, вот эта кость – твоя.
...
И тоскуют впадины ступней
по земле пронзительной твоей.

Александр Кожевников был младше Набокова всего на два года, но это, кажется, уже "зарубежное" поколение. 18-ти лет он уехал из России "из-за невозможности продолжить образование" и к 1933 году, спустя полжизни (хотя кто знает, что разделило эти даты?) превратился во французского интеллектуала Кожева, не замеченного в порочащих порывах ностальгии и возвращенчества; а спустя еще 17 лет в общеевропейского чиновника, одного из активных создателей буржуазного Интернационала.

Символом "поколения рубежа" могло бы стать носимое вихрями между небом и землей фантастическое существо из жутковатого, опередившего свой век стихотворения Баратынского "Недоносок".

Бедный дух! Ничтожный дух!
Дуновенье роковое
Вьет, крутит меня, как пух,
Мчит под небо громовое...

Обращусь ли к небесам,
Оглянуся ли на землю –
Грозно, черно тут и там;
Вопль унылый я подъемлю.

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 32

25 июня 1933 г.

Вы правы: не время оспаривать Федотова. Взялся было за это, да перо тяжелеет в руке. Отчетливо ощущаешь вместе с тем некий несносный жизненный тупик. Подчас положительно завидуешь людям, свободным от этих старомодных душевных конфликтов, — хотелось бы "перестроиться" вплоть до того, чтоб, по Есенину, "задрав штаны, бежать зо комсомолом"... и тут же констатируешь одышку!

[...] Наше положение таково, что мы не можем себе позволить вторичной смены вех: такие вещи в жизни проходят лишь раз. Повторение тут невозможно, самоубийственно. Да и по существу ни политическая эмиграция, ни политическое невозвращенство — не предстовляет собою ничего привлекательного. Это не наш путь.

[...] Мы никогда не были сторонникоми генеральной линии нынешней мерки, ни в какой степени не ответственны за нее политически, и ничто нам принципиально не препятствует отмечать ее темные стороны. Но [...]

нам не нужно сходить с обычного нашего "тоноса", — мотива "приятия" не только "революции", но и выдвинутой ею конкретной власти. [...] А кроме того нам же нечего предъявить, нет у нас в кармане секрета спасения России. [...] И нечего искать средств в этом плане, — они могут найтись лишь в другом: в органических, внутренних силах самой страны...

№ 35
18 октября 1933 г.
Чему я охотно теперь посвятил бы статью — это внешней политике Сов. Союза: уж очень она любезно выполняет наши старые desiderata и идет навстречу нашим прогнозам!
Но — приходится быть немым, как карась. "Выступать" — негде, и абсолютно не по сезону.
Обстановка сейчас здесь, сами понимаете, ультрасуровая. [...]
Правда, мы старые воробьи, и ко многому привыкли. Так часто с разных сторон подкрадывалась опосность и заглядывала в глаза смерть, что уже отучаешься в соответствующих казусах предаваться острой тревоге. Охватывает полусонное безразличие, отвращение усталости: будь, что будет.
Досадно, что в такую минуту не чувствуешь себя органически, непосредственно сращенным с родною почвой, с кругом своей среды! [...] К нам доселе применимы старые строки Гиппиус — не в бровь, а в глаз:

Мы томимся — ни том, ни тут,
Дело наше такое — бездомное...
Петухи все поют, поют,
А лицо небес еще темное.

Паршиво. "Порок рождения". В одном из Ваших прежних писем, которое на днях я перечитал, Вы советуете принять меры к переделке себя для действительного, подлинного приобщения к родной среде. Я сам об этом очень часто думаю, — тем более, что, казалось бы, рациональных оснований для отталкивания от этой среды все меньше. И все же, и все же...
Смирись, гордый человек! Но тут дело не в этом, во всяком случае, не только в этом. Очевидно, тут нужно не смириться, а "во второй раз родиться", как это бывало с великими мистиками и прочими людьми духовных "обращений".
Петухи все поют, поют, а мы ждем... и что мы можем делать, кроме как ждать? У нас и голоса, вероятно, ночные — чуждые и ушедшему дню и идущему, если не пришедшему, утру.

Вторая кальдера приняла меня в свой зев в ночь на 22 октября 1993 года. С палубы парома, идущего из Гераклеона в Пирей, мы заметили прожектор маяка, очерчивающий тревожные круги, – словно патрульная машина ГАИ на месте ночной автокатастрофы. Из тьмы Средиземного моря, более теплого, чем Черное в августе, дохнуло холодом. В прочерках прожектора скорее осязаемо, чем зримо, проступили контуры зубчатой стены.

Ночной причал, слабо освещенный фонарями, упирался в странную беззвездную мглу. Мы втиснулись в переполненное такси, и оно ринулось по дороге, круто уходящей вверх. Обочин не было. Слева шершаво отсвечивала каменная стена, справа был черный провал в никуда. Затем следовал головокружительный разворот, и стена с бездной менялись местами: справа тяжелый тусклый блеск скалы, слева – черное молоко.

И утром мы сразу ощутили дыхание огромной воронки. После бирюзово-безоблачных дней впервые появились хлопья тумана, ползущие снизу по склонам волна за волной, а на мраморном полу гостиничных галерей стояли холодные лужи.

Мы проснулись, солнце встало, а он спал, – Санторин, самый могучий вулкан Земли. Спал, тихо дыша и изредка – раз в столетие – вздрагивая во сне и стряхивая с каменной шкуры назойливые крошки человечьих жилищ. Он просыпается не часто, одно пробуждение от другого отделяют примерно двадцать тысячелетий. Последний раз это случилось на грани мифологических и исторических времен, за два-три столетия до Троянской войны.

Уже проплыл по Средиземному морю белоснежный бык-Зевс, неся на спине юную Европу. Остров Крит стал им брачным ложем. Уже пять веков правили там потомки их сына, легендарного царя Миноса. Но вновь проснулись в глубинах Тартара титаны и сторукие – отродье Геи. Море колебалось, как чаша, готовая вот-вот расплескаться. Землетрясения и извержения следовали одно за другим. Гроздь вулканических конусов Санторина, слившихся вместе, образовали гору в несколько километров высотой, на глазах выраставшую из воды. И вот однажды главный магматический канал оказался закупоренным пробкой застывшей лавы. Эта окаменевшая надстройка на какое-то время стиснула, сковала подземную стихию вулканического "базиса". Давление магмы и газов нарастало, покуда, – около 1450 г. до н. э., – не произошел чудовищный взрыв. Мощность его была эквивалентна сотням тысяч хиросимских атомных бомб...

Бóльшая часть острова-горы взлетела в воздух. Около семидесяти кубических километров породы превратились в прах и пепел. Траурным покрывалом он лег на зеркало Эгейского моря, черными хлопьями засыпал его острова. Взрыв был слышен на расстоянии двух тысяч километров – во всей Европе, в Центральной Африке, на Ближнем и Среднем Востоке. Зловещий котел, стены которого обрушились внутрь, изрыгнул такую волну цунами, что в ста милях к югу, у берегов Крита, она еще была семидесятиметровой. Все построенное или растущее на плодородных приморских равнинах этого острова на километры вглубь было содрано с лица земли. Могучий флот крито-минойской державы, пять веков господствовавший над Средиземным морем, перестал существовать. Чуть раньше смертоносная взрывная волна снесла четыре дворца-лабиринта: в Кноссе, Фесте, Малии и Като-Закросе, обратила в развалины и в щепки все дома знати и жилища бедняков, все, кроме подземных городов мертвых. Черный снег укрыл руины, поля и пастбища, – где по щиколотку, а где и по колено, – и наступила тишина...

Восточное побережье Санторина – пологое, плавно поднимающееся от сумрачного черно-серого галечника пляжей Камари и Периссы. Наш "Фиат-Панда" букашкой ползет вверх по склону. Настораживает только шапка тумана над невысокой горой Пророка Илии – откуда бы ему взяться под яростно-безоблачным ультрафиолетом?

С. ЧЕРНЫШЕВ

Внезапно подъем обрывается. Внизу – трехсотметровый провал, пропасть, край подковообразной разбитой чаши. Впереди, справа и слева – овал гигантских Лужников, зияющий зловещим проломом и наполовину затопленный, словно для некоей водной феерии... Но никакой цирк на воде не передаст и намека на то действо, что разыгралось здесь.

Солнце, поднимаясь над краем чаши, озаряет островок Аспрониси – одинокий зубец, уцелевший от западной трибуны. Воды – глубинного, густого, чернильно-фиолетового оттенка, нигде не просвечивают зелено-голубоватыми отмелями, не отражают лазурного неба. В середине чаши, километрах в пяти, из воды выглядывает черный бок морского чудища – вулканический островок Неа-Каймени, показавшийся на поверхности через полторы тысячи лет после катастрофы, при жизни философа Сенеки.

Долго, опасливо сползаем вниз по единственной дороге – той самой, по которой промчал нас ночью отчаянный таксист. Снизу края воронки кажутся совершенно отвесными. И видно, что это – не чаша, а рваная рана с черно-красно-бурым каменным мясом и редкими струпьями недавних осыпей и смывов. Лишь на самом верху взреза яркая земная плоть переходит в желтоватый подкожный жир осадочных пород, покрытый двадцатиметровой шкурой вулканической пемзы. И поверх кое-где – странные снежные полосы-шапки. Но это не ледники: едва различимые снизу, плывут облачками в знойном мареве гроздья беленых греческих домов. Люди жили здесь, на вулкане, с незапамятных времен, не подозревая о ближайшем прошлом, о роковых обстоятельствах рождения самого удивительного на свете острова.

Но люди, принадлежавшие к таинственному народу, жили здесь и тридцать пять веков назад, не ведая о своем будущем, отделенные тонкой перегородкой катастрофы от соседей по времени.

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 37

23 ноября 1933 г.

[...] Мне кажется, следует решительно переключаться с русского национализма на имперский, т.е. неизбежно советский. Тактически это совершенно ясно. Это понимают и евразийцы, говорящие о "евразийском мире народов". Политически "советский национализм" — более ударный и реальный лозунг, нежели "евразийское сознание". Историософский тезис "советской нации" — вполне защитим, хотя привиться ему будет трудно: он принципиально неприемлем для коммунистического и интернационалистского мессианства.

Я считаю весьма достойными сожоления гитлероподобные настроения, явно проступающие в эмигрантской молодежи. [...] По здешним "фашистам" можно видеть, куда способны они завести. Здесь творится нечто положительно неописуемое по гнусности и глупости, невежественной темноте и разнузданности. Какая-то вокханалия предательства...

№ 39

31 декабря 1933 г.

[...] Дело, конечно, не в болтуне и ничтожестве В.Ф.Иванове, а в том, что на его лекциях ex officio и in corpore сидит местное духовенство во

главе с архиереем, что аудитория его набита битком обывателем, что местная "пореволюционная молодежь" (младороссы-фашисты) всецело восторгается его откровениями и, главное, что этот стиль мысли и слова имеет высоких покровителей, вдохновителей, меценатов (sapienti sat). Ни одна из эмигрантских газет не смеет восстать против этой ныне господствующей идеологии, перед которой чайная былого союза русского народа покажется центром изысканного академизма.

№ 41
27 февраля 1934 г.
[...] Я надеюсь, что если даже война произойдет, Советский Союз не выйдет из нее побежденным; повторится славная эпопея якобинской Франции.
Думаю я также, что замирение деревни уже началось, равно как и учеба руководителей промышленности происходит весьма интенсивно. Разумеется, все эти положительные явления не означают устранения многих тяжких сторон советской жизни, — и прежде всего той миллионной армии рабов (сосланных, лишенцев — рабочий класс № 2), которая своими страданиями и своими костьми обеспечивает успех многих замечательных строек.

Совсем недавно в руки мне попала (при совершенно мистических обстоятельствах, – как, впрочем, было и с другими материалами об Устрялове) книга М.Агурского "Идеология национал-большевизма", о существовании которой я узнал из мемуаров Рачинской. Добросовестность автора, культура работы с источниками и стремление к объективности, все это не могло не вызвать уважения, особенно если учесть время и место появления книги на свет. Однако от страницы к странице меня все более охватывало чувство горестного недоумения.

Автор был точен, корректен, без предубеждения относился к своему герою: "Я испытываю чувство глубокого уважения к этому выдающемуся мыслителю за его прозорливость, интеллектуальное мужество, но вместе с тем многие его взгляды внушают мне отвращение, и прежде всего апофеоз тоталитаризма. Устрялов сыграл выдающуюся роль в советской истории..." Более того, он специально подчеркивал, что все, кого судьба сводила с Устряловым, отмечали его высокие человеческие качества...

Все было правильно. И все – мимо. Устрялов "Национал-большевизма" никак не связывался, не совмещался... да просто не имел никакого отношения к Устрялову харбинских писем. Агурский доходчиво объяснил, почему Сталин, высказываясь об "устряловщине", приписывает харбинскому одиночке то, чего он не говорил, и наоборот, старательно обходит главные его тезисы. Но странно, что при этом автор не почувствовал неизбежной "заданности" собственной трактовки фактов и материалов.

Речь вовсе не идет о некоей "объективности", принципиально недостижимой в такой ситуации. Работы подобного жанра всегда строят некую модель, идеальный тип, объяснительную конструкцию, которую задним числом погружают в массив исторических докумен-

тов с целью их интерпретации. Эта интерпретация поневоле приобретает документально-художественный характер. Но мне, дилетанту, всегда чудился некий грех в том, что героям своих творений мы присваиваем имена реальных людей, которые жили и умерли вовсе не для того, чтобы дать материал для поучительных жизнеописаний. Смыслы жизни и смерти всегда останутся закрытыми для рационального познания, идет ли речь о других людях или о нас самих. И стоя перед фактами новейшей истории, как перед открытой могилой, хочется помолчать, а не слушать речи о том, каким покойный был при жизни.

Надеюсь, из моих заметок не удастся извлечь никакого конкретного "образа Устрялова", тем более претендующего на окончательность. Они – об ином.

Из речи И.В.Сталина на XIV съезде ВКП(б)

Сменовеховство – это идеология новой буржуазии, растущей и мало-помалу смыкающейся с кулаком и со служилой интеллигенцией... По ее мнению, коммунистическая партия должна переродиться, а новая буржуазия должна консолидироваться, причем *незаметно* для нас мы, большевики, оказывается, должны подойти к порогу демократической республики, должны потом перешагнуть этот порог и с помощью какого-нибудь "цезаря", который выдвинется не то из военных, не то из гражданских чинов, мы должны очутиться в положении обычной буржуазной республики. [...]

Устрялов – автор этой идеологии. Он служит у нас на транспорте. Говорят, что он хорошо служит. Я думаю, что ежели он хорошо служит, то пусть мечтает о перерождении нашей партии. Мечтать у нас не запрещено. Пусть себе мечтает на здоровье. Но пусть он знает, что, мечтая о перерождении, он должен вместе с тем возить воду на нашу большевистскую мельницу. Иначе ему плохо будет".

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 44

2 апреля 1934 года.

Я считаю, я знаю, что Вы абсолютно правы: "Север" связан с безусловнейшей аскезой, и при том она, "аскеза", еще, пожалуй, minimum. Это несомненно, и я отдаю себе в том полный отчет. Готов признать также обязательность руководства генлинии, политической дисциплины. Но гораздо труднее отречься от всякой самостоятельности в сфере "историософской", в области больших социально-научных синтезов, прогнозов и проч. Но и это нужно, если поворачиваешься лицом к Северу: идеократия, как известно, есть государство с обязательным не только политическим, но и общим, всяческим миросозерцанием.

[...]

"Желание рождает мысль" – быть может, поэтому [...] все стараешься уловить первые намеки на первые ласточки, имеющие возвестить некую, хотя бы и скромную политическую "весну". Если социализм наш консолидируется, условия жизни несколько улучшатся, – люди должны же подобреть! Конечно, вот сроков не уловишь, длительны русские сроки!

№ 47

7 сентября 1934 года.

...Зачем мне отказываться от права и возможности свободных суждений на политические темы и от самых этих суждений? "Мечтать у нас не запрещено, товарищи". Ни своей публицистикой, ни скромной своей спецовской работой /кстати, библиотеку на днях снова открыли, и я опять при деле/ я не приношу никакого вреда своему государству.

Но — мои "ереси"? Но это же понятие относительное. Вот сегодня узаконили "родину", а завтра, глядишь, реабилитируют и "Бога". Почему же, в форме безусловно невинной, доброжелательной, "философической", не поднимать проблем завтрашнего дня?

"Но — скажете — это небезопасно лично для вас". Ну, Вам хорошо известно, что опасности по нынешним временам нас подстерегают решительно на каждом шагу, и подчас попадаешь в пасть беде именно тогда, когда хочешь ее избежать. Тут нужен некоторый запас фатализма. В 1920 я бухнул в сменовеховский колокол, совершенно не заглядывая в книгу грядущих моих личных судеб. "И ничего, живем". Правда, теперь потяжелели немножко, годы давят, — но ведь, пожалуй, с другой стороны это лишнее основание не обременять себя мыслями о личном будущем: жизнь-то, кок это ни грустно, — в прошлом. Чего ж бояться?..

[...]

Если бы я мог рассчитывать на какую-либо практическую деятельность большого государственного масштабо, — тогдо, быть может, стоило бы ради нее жертвовать маленькими радостями свободных суждений. Но абсолютно очевидно, что такая карьера, rebus sic stantibus, для меня исключено. И раз так, раз в перспективе — не более, чем та же "библиотека", тот же архив, право, нет смысла как-то переламывать себя.

Бабочка, минойская бабочка, унесенная вулканическим ветром на край земли, вздумала вернуться в родную кальдеру, где в зловонно-асфальтовом болоте, в дымах сернистых испарений ее поджидал венец каменноугольной неоэволюции – *дипловертеброн*, живой капкан с пастью-чемоданом. Динозавры, эти интеллектуалы светлого мезозойского будущего, активно хватали и пожирали все, что движется, – однако при этом не трогали неподвижные предметы, которые их глаз не воспринимал. Подслеповатый земноводный жабокрокодил был попроще, имел лишь один рефлекс: глотал все, что само лезло ему в пасть...

Из писем Н.В.Устрялова Г.Н.Дикому из Харбина

№ 48

28 сентября 1934 года.

Но всякий случай я решил привести в порядок свой личный архив — наиболее интересную переписку, дневниковые записи. Приступаю к снятию копий в четырех экземплярах и к некоторой элементарной обработке материала.

По этому поводу у меня к Вам просьбо: не могли бы Вы выяснить, нет ли в Париже какого-либо учреждения, куда было бы можно передать подобные документы на изв. условиях; в сущности, мое условие одно — не считать их доступными для публичного обозрения до моего разрешения /либо, скажем, в течение 20 что ли лет/.

№ 49

27 октября 1934 г.

Дорогой Г.Н.

Последние дни сплошь находился, можно сказать, в духовном общении с Вами: перечитывал Воши письма зо многие годы! И должен сказать, что испытывал при этом чувство самого живейшего и даже подчас взволнованного интереса. И не только потому, что — минувшее проходит предо мною, — но и потому токже, что многие из наших вопросов, сомнений, дружеских споров — историей еще не разрешены, и доселе нас мучат. [...] Видно, как в эпоху Николая I, общественной мысли суждено у нос

биться в значительной мере подспудно, — на то и эпоха идеократий! Я уже препорировал переписку свою с Лежневым и Сувчинским, сейчас заканчивается приведение в порядок переписки со сменовеховцами /Пл.[6], Пот., Бобр.-П./, а потом перейдем к нашей с Вами.

№ 50
24 ноября 1934 года.
Смотрю на будущее — сами поймете — без наивных иллюзий, но с твердой готовностью к работе и к аскезе, с отродным сознанием последовательного вывода... а, главное, — домой!..
Сулит ли этот милый, родной дом еще порцию жизни, или тянешься туда, как скозочный странник, на вечный покой, — в конце концов "все благо". В Вашем последнем письме Вы очень чутко, мне кажется, отметили, что пессимизм — это убыль, исчезновение любви, маскировка душевной опустошенности. Да здравствует же оптимистический фатализм — пусть не элементарный, не ноивный, а умудренный опытом веры, любви и — страдания тоже...

№ 52
Харбин, 25 декабря 1934 года.
Объективно говоря, трагические события последних недель не лишены смысла и согласуются с общей закономерностью процессо.
История отметает многих людей первой главы, превратившихся в отработанный пар. Но, разумеется, все это куда спокойнее наблюдать из прекрасного далека во времени и пространстве. [...] Мудрено ведь, в сомом деле, разобраться в клубке, включающем в себя и социализм, и родину, и мировую революцию, и единый фронт, и Лигу наций! То одни путаются, то другие. При этом "аминь" подчас оказывается более одиозен, нежели "долой", и кивающая голова может во благовремении слететь шустрее качаемой. Замечательное время.

В письмах Устрялова явственно различимы четыре слоя, и у каждого из них – свой адрес.

Первый откровенно адресован Большому Брату и его компетентным органам. Читать это бывает горько и стыдно.

Второй обращен как бы к формальному адресату, но написан явно с учетом возможной перлюстрации. И стилистически, и жанрово это – слой "идеологии сменовеховства". Именно этот Устрялов был героем нескончаемых партийных дебатов в течение пятнадцати лет, в 1920–35 гг.

Третий и вправду обращен к адресату, указанному на конверте, – в тех случаях, когда письмо удавалось переслать окольным путем или с надежной оказией. Отсюда можно узнать немало нового о взглядах Устрялова на происходящее.

Наконец, четвертый (а за ним угадываются другие) адресован себе самому; а поскольку отправитель и получатель в этом случае пространственно совпадают, то, стало быть, письмо обращено в иное время.

[...]
Списолся с Калугой, куда в случае переезда сразу направлю семью. Мать моя ответила восторженным письмом в духе "ныне отпущаеши", и считает дни, в надежде увидеться. [...]

---

[6] Вероятно, в оригинале "Кл.", т.е. Ключников. – *С.Ч.*

Продолжаю работать над архивом письменного стола и памяти. Уже около тысячи страниц перепечатано, осталось еще примерно столько же. Дописывая незаписонное, мастерю примечания, дабы итоговую черту провести, по возможности, с сознонием полноты зафиксированного. Так бывает перед...
Перед новой жизнью? Перед вторым рождением?

№ 57
6 апреля 1935 года.
Уезжаем скоро, — в последней декаде апреля или в первой декоде мая. Едем всей семьей — прямо в Москву.
Токийское соглашение обеспечило мне 15 тысяч золотых рублей заштатных. Продал дом за 7 тысяч йен. Итого получилась бы возможность жизни за границей лет около десяти!
Но нужно же в такие решительные минуты иметь мужество подчиняться логике идеи. Общие знакомые считают, что я сошел с ума, — с обывательской точки зрения они б.м. правы. Когда меня спрашивают, для чего я так поступаю, я отвечаю:
Для биографии.
Впрочем, шутки в сторону. Вы поймете меня лучше других. Тут не только своеобразный долг чести (абсолютно бескорыстный и не рассчитанный на то, чтобы кто-то "понял и оценил"), — тут и собачья тоска по дому, и устолость от перманентной двусмыслицы нашего заграничного бытия. Будь же, что будет, чему следует быть!

№ 58
22 апреля 1935 года.
Да, Вы безусловно правы: путь эмиграции (хотя бы даже и с советским паспортом в кармане) был бы не только срывом всей моей политической линии, идейным банкротством, но и источником неизбывных личных мучений, жестокой внутренней опустошенности. Возвращение на родину воспринимаю я не только как непререкаемый долг чести, но и как живую радость...
[...]
Возвращение — для надлежащей работы под знаком и в пределах правительственной политики, возрождающей и перестраивающей страну. Предоставление своих сил в распоряжение государства. Это, можно сказать, — имманентный и естественный вывод "устряловщины", ее последний, завершающий акт, осуществляющий и вместе с тем упраздняющий ее.
[...]
Если это даже и своеобразный акт самосожжения, то в духе евангельского афоризма: потерявший душу свою найдет ее.
[...]
По отношению ко мне [...] долг повелевает сугубо. В некотором роде я, как Вы знаете, — фигура символическая, репрезентативная. Недаром и в советском, и в антисоветском лагерях сейчас живо интересуются моим решением. И ясно, что это решение должно быть принято лишь по мотивам строго идейным: position oblige. При других условиях, не скрою, я предпочел бы вернуться в Россию кружным путем, через океаны, тропики и Европу, — такое путешествие издавна было заветной моей мечтой. [...]
Но что ждет меня там, за рубежом, на родине? — Вопрос интересный, но не имеющий отношения к здешнему моему выбору, — ибо долг, как известно, повелевает безусловно и не связан с представлением о награде или каре.
[...]
Государство ныне строится, кок в годы Петра, суровыми и жесткими методоми, подчос на костях и слезох. В своей публицистике я осознавал

этот процесс, уяснял его смысл и неоднократно призывал понять и оправдать его. Тем настоятельнее необходимость сделать из этих ответственных призывов не только логический, но, когда нужно, и жизненный вывод. Ежели государству понадобятся и мои собственные "кости", — что же делать, нельзя ему в них отказывать.

"Кость в груди нащупываю я..."

В заключение хочу еще раз подчеркнуть, что тут не только вопрос приличия, достоинства, долга. Нет, тут также неудержимое, радостное, обостренное долгой розлукой тяготение к родной земле, — кок Вы пишете, — "к воздуху, цветам, краскам, климату", к душевно-телесному облику родины. Иначе говоря, тут не только долг, но и любовь. И против союза этих двух сил, — Вы сами понимаете, — не могут устоять никакие другие.

№ 59
11 мая 1935 года.
Посылаю Вам листок своего дневника /от 26/11/, посвященный статье Ф. в посл. № "Совр. Зап." При случае, можете ему его показать. Это, можно сказать, последние брызги моей мысли за границей — перед окончательным и всецелым приобщением к родной стихии. Там, разумеется, я уже не позволю себе даже и в дневниковых записях отклоняться от системы идей, обязательных для всех...

№ 60
19 мая 1935 года. Харбин.
Дорогой Г.Н.
Сегодня уезжаем в Москву.

Из воспоминаний Елизаветы Рачинской "Калейдоскоп жизни".[7]

Судьба Н.В. Устрялова после возвращения его в СССР очень долго оставалась мне неизвестной. Совершенно случайно я познакомилась со статьей Ю.Клявера в "Новом русском слове" (от 17.12.1980), в которой [...] он пишет следующее:
"Имел ли Устрялов влияние на конкретную политику советской власти? Об этом он откровенно мечтал и в предисловии к одной из своих книг писал: "Словно и впрямь удел мой — истину царям с улыбкой говорить?" Это был самообман. Власть было только у Сталина... [...]
В ответ на сталинскую Конституцию Устрялов в последний раз отозвался в Москве статьей "Рефлекс права". Это подсказывание идеи права в строне общего бесправия стоило Устрялову жизни".

Повторяю, рана этого поколения была смертельна. Кальдера не отпустила никого. Устрялов "как незаконная комета", казалось, вырвался из оков притяжения, но, достигнув точки ухода, бифуркации, вдруг повернул вспять и, прочертив ослепительную дугу, сгорел в атмосфере, что успела стать чужой. А те, кто не вернулся, – угасая, все чувствовали узы ее гравитации. И не нам судить, чей конец был страшнее.

Отвяжись, я тебя умоляю!
Вечер страшен, гул жизни затих.
Я беспомощен. Я умираю
от слепых наплываний твоих.

---

[7] YMCA-PRESS, Париж, 1990. С. 184

Тот, кто вольно отчизну покинул,
волен выть на вершинах о ней,
но теперь я спустился в долину,
и теперь приближаться не смей.

Навсегда я готов затаиться
и без имени жить. Я готов,
чтоб с тобой и во снах не сходиться,
отказаться от всяческих снов;

обескровить себя, искалечить,
не касаться любимейших книг,
променять на любое наречье
все, что есть у меня, мой язык.

Но зато, о Россия, сквозь слезы,
сквозь траву двух несмежных могил,
сквозь дрожащие пятна березы,
сквозь все то, чем я смолоду жил,

дорогими слепыми глазами
не смотри на меня, пожалей,
не ищи в этой угольной яме,
не нащупывай жизни моей!

Ибо годы прошли и столетья,
и за горе, за муку, за стыд –
поздно, поздно! никто не ответит,
и душа никому не простит.

Париж, 1939

КАЛЬДЕРА ТРЕТЬЯ

...Мы переживаем страшный кризис. Мы еще не знаем в точности, каких нам ждать событий, но в сердце нашем уже отклонилась стрелка сейсмографа. Мы видим себя уже как бы на фоне зарева, на легком, кружевном аэроплане, высоко над землею, а под нами – громыхающая и огнедышащая гора, по которой за тучами пепла ползут, освобождаясь, ручьи раскаленной лавы.

***Александр Блок**, 1908 г.*

Мы (в большинстве) завидуем нашим потомкам. Потомки наши будут завидовать нам. Каждый час нашей эпохи будет жеваться до исступления.
Великая Россия творится в великих потрясениях. Антитеза Столыпина "снята". Кому нужна Великая Россия, тот должен принять и великие потрясения.

***Николай Устрялов**, 1920 г.*

Минойский город был пуст. Мы стояли на перекрестке, среди каменных двухэтажных домов, – точнее, их остовов. Сквозь зияющие оконные и дверные проемы с рамами из добротного деревянного бруса виднелись рухнувшие лестницы, перегородки и остатки кухонной утвари. Над городом царили тишина и полумрак. Тишина – потому что улицы были выстланы вулканической пылью, гасящей звуки. Полумрак – потому что город, точнее, его раскопанная часть (пло-

щадью примерно в три футбольных поля) накрыт сверху шатром из рифленых конструкций, уберегающим от дождей и выветривания.

В 1967 году здесь, близ местечка Акротири у южного побережья Санторина, начались раскопки. Под слоем пемзы, толщина которого у края острова составляет "всего" четыре-шесть метров, наткнулись на остатки множества домов. Профессор Маринатос, руководивший археологами, поспешил объявить, что найден царский город, метрополия минойской Атлантиды, которую постигла участь Помпеи. Однако многое наводит на мысль, что город занимал бóльшую часть острова, в том числе и ту, что ушла под воду, а раскопанное представляет собой что-то вроде Южного Бутова.

Пепел и пемза, которые погребли под собой руины, законсервировали и сохранили их. В противном случае мегатонны ударной волны от взрыва Санторина превратили бы все в порошок. И благодаря этому "мгновенному снимку" многое удалось узнать.

Минойский город был пуст в момент извержения. Город разрушен сильнейшим землетрясением примерно за год до этого: зерна, оставленные на развалинах, проросли до начала пеплопада. Все жители успели уйти – в отличие от Помпей, не было найдено ни одного человеческого скелета. Можно лишь догадываться об обстоятельствах трагической эвакуации. Это не было просто паническим бегством: люди успели собрать и вывезти все наиболее ценные предметы и орудия труда. Но на счастье археологов, есть вещи, которые невозможно увезти. Почти в каждом из раскопанных домов была комната, от пола до потолка украшенная фресками! Словно распахнулось окно в удивительный, давно исчезнувший мир.

...Длинные многовесельные суда, украшенные праздничными гирляндами, идущие в парадном строю вдоль берега с узнаваемыми двухэтажными домами, которые – оказывается! – были разноцветными... Бирюзовая река (или протока?), вьющаяся среди пальм и неведомых тропических растений, а по берегам – множество птиц, олени, львы, голубые обезьяны... Весенние холмы, покрытые лилиями, над ними – порхающие ласточки... Какой радостной полнотой жизни, какой спокойной энергией веет от этих картин, как не похожа их "цветущая сложность" на суровый экспрессионизм каменистых склонов нынешнего Санторина! В каком мире жили минойцы Акротири? В реальном – или фантастическом?

Они жили в кальдере.

В 1947 году шведское научное суденышко "Альбатрос", поднимая колонки грунта со дна Средиземного моря в районе острова Крит, обнаружило два четких слоя вулканического пепла на разных уровнях. Это были следы двух пробуждений вулкана Санторин. Нижний, более древний, отвечал времени последнего ледникового периода. За двадцать два тысячелетия до минойской катастрофы пепел вулкана уже однажды покрывал половину Средиземноморья от Сицилии до Турции, а на его месте возникала огромная воронка...

Чаша Санторина – далеко не единственная кальдера на свете, хотя и самая большая из них. Благодаря этому обстоятельству можно многое сказать о том, как выглядел остров в эпоху между двумя пробуждениями подземной стихии.

Дремлющий вулкан как тюбик выдавливает магматическую пасту, постепенно заполняя дно кальдеры, а вода и ветер подвергают эрозии ее стены, выстилая чашу изнутри плодородными осадочными породами. Горячие источники выносят на поверхность минеральные соли – каждый со своим неповторимым составом. Постепенно образуется долина с центральным холмом, окаймленная невысокими горами, со своим микроклиматом, уникальным растительным и животным миром. И вся эта благодать, – подлинный Эдем в перерыве между двумя Тартарами, – на геологических часах длящаяся мгновение, по историческим меркам почти равна вечности.

Но можно предполагать, что Санторин в минойскую эпоху выглядел еще удивительнее. Если непредвзято взглянуть на известный миф платоновского "Крития", заезженный атлантофилами, то бросается в глаза необычная конфигурация центрального острова, чересчур изощренная, чтобы быть простой выдумкой.

"Посейдон, получив в удел остров Атлантиду, населил ее своими детьми, зачатыми от смертной женщины, примерно вот в каком месте: от моря и до середины острова простиралась равнина, если верить преданию, красивее всех прочих равнин и весьма плодородная, а опять-таки в середине этой равнины, примерно в пятидесяти стадиях[8] от моря, стояла гора, со всех сторон невысокая. [...] Тот холм [...] он укрепляет, по окружности отделяя его от острова и огораживая попеременно водными и земляными кольцами (земляных было два, а водных – три) все большего диаметра, проведенными словно циркулем из середины острова. [...] А островок в середине Посейдон без труда, как то и подобает богу, привел в благоустроенный вид, источил из земли два родника — один теплый, а другой холодный и заставил землю давать разнообразное и достаточное для жизни пропитание.

[...]

Самое большое по окружности водное кольцо [...] имело в ширину три стадия, и следовавшее за ним земляное кольцо было равно ему по ширине; из двух следующих колец водное было в два стадия шириной и земляное опять-таки было равно водному; наконец, водное кольцо, опоясывавшее находившийся в середине остров, было в стадий шириной.

Остров, на котором стоял дворец, имел пять стадиев в диаметре. [...]

К услугам царей было два источника – родник холодной и родник горячей воды, которые давали воду в изобилии, и при том удивительную как на вкус, так и по целительной силе. [...] Излишки воды они отвели в священную рощу Посейдона, где благодаря плодородной почве росли деревья неимоверной красоты и величины". (Платон. "Критий")

Что за странные кольца и валы? Платон указывает на их божественное (т.е. дочеловеческое, природное) происхождение – в отли-

[8] 1 стадий = 193 метра, т.е. радиус равнины — примерно десять километров.

чие от соединившего их поперечного канала, прорытого позднее атлантами. Разгадка проста. Подобную структуру – тройную кальдеру-матрешку – можно увидеть сегодня собственными глазами, пролетая на самолете над вулканами камчатской гряды. Видимо, через некоторое время после основного взрыва вулкана последовал другой, меньшей мощности, кальдера которого оказалась заключенной внутри основной, затем – еще один, самый слабый, и лишь после него вулкан затих на тысячелетия...

Катастрофа Санторина заживо кремировала крито-минойскую цивилизацию, которой отныне суждено было остаться золотым сном человеческого детства. Несколько десятилетий никто из врагов не решался прийти на пепелище, покуда развалины кносского дворца-лабиринта, словно освободившуюся квартиру репрессированного, не заселили грубоватые, жизнерадостные ахейцы.

Конечно, часть сельского населения в центральных районах Крита уцелела. Конечно, в живых остались некоторые представители минойской элиты, – те, кого катастрофа застала в Малой Азии, в Египте или на Кипре, кто чудом спасся, укрывшись в пещере или землянке бедняка. Они остались, но их родина, минойская держава, распалась на первоэлементы земли, огня, воздуха и воды, ускользнула в иероглифы Саиса, в греческий миф, обернулась Атлантидой. Они остались, – как свет звезды, которая угасла, – доживать свой век рядом с ахейцами, вожди которых понимали минойский язык. Ведь это был язык их хозяев, властителей моря, могущественных врагов и мудрых учителей. Но спустя два века и сами ахейцы оставили бастионы Микен и Тиринфа под натиском дорийских орд и рассеялись в походах "народов моря". Тайна "линейного письма А" была забыта, потомки минойцев окончательно растворились в волнах пришлого варварства, а на склонах кальдеры, на руинах критских дворцов запестрела плесень чужих жилищ...

"Новоселы моей страны!" – взывает Марина Цветаева, еще одна из бездомного племени возвращенцев. Выкрикивает и – осекается. Язык ее стихов – язык Атлантиды. И *бузина возле дома, который пуст*, для пришельцев связана не с *кровью сердца*, а с киевским дядькой.

Устрялов учился говорить с "новоселами" на их собственном "новоязе". И был услышан...

> Помню, сидел как-то в казенной пермской столовке. Кругом за столиками — красноармейцы, комиссары, чрезвычаевцы (из "батальона губчека")... Украдкой всматривался, запоминая... Вспомнились невольно парижские музеи революции. "Тип якобинца" отошел в историю, ярко запечатленный, отлившийся в чеканные формы. Так и здесь. "Тип большевика" — несомненно, столь же отлился уже. Что-то общее было в них *всех*. В массе. Выражение лиц, стиль одежды, манера держаться... Жуткий, страшный тип. Но — чувствуется сила, своеобразие, главное — воля. "Прогромма двадцатого века", — как "89" и "93" были прогромою девятнадцатого.
>
> ...Потом тоже будут показывать в музеях восковыми фигурами.
>
> [1920 г.]

Камня на камне не оставит пролетающий над Россией вихрь ни от старой, выродившейся власти, ни, что еще важнее, от сторой родикальной интеллигенции, ни от отжившего социального порядка. Изменится весь облик страны. [...] Но что же делать?.. Это — Россия, и притом единственноя: другой нет и не будет... И под новым обликом в ней — та же субстанция, та же великая национальная душа. Какова бы она ни была, наша жизнь — в ней, а не вне ее.

Если за эти пять лет преобразились люди революции, то изменились и многие из нас, интеллигенции старой России. [...] Мы освободились от великого порока "гордости ума", перестали считать себя солью родной земли, и готовы служить этой земле, хотя избрала она не тот путь, какой в самоуверенном ослеплении мы ей указывали. Мы узнали, что все пути ведут в единый Рим...

Мы не отрекаемся от родных пепелищ, не забываем дорогих могил, но знаем теперь, что от прошлого ничего, кроме пепелищ и могил, не осталось. Мертвое мы уже не примем за живое, не станем поперек жизни. Не забудем, что и старые свои исторические задачи новая Россия разрешоет по-новому, в свете нового всемирно-исторического периода, в который вступает современное человечество.

[7 ноября 1922 г.]

Много потрясений пережило "цивилизовонное человечество" за эти годы, и много, слишком много горя. [...]

И вся эта нынешняя бестолковица потерявших подлинную взаимную связь, маниакально "самоопределяющихся" народов, кружащихся исступленно в каком-то мрачном танце сатаны, разве не свидетельствует она о мертвенном разложении человечества на составные элементы?

А роковое бессилие справиться с чороми войны, формально прекратившейся? А явственное отсутствие единой великой идеи, способной дать существенно новое содержание историческому процессу?..

[ноябрь 1920 г.]

[...] Человечество [...] искупает "первородный грех", свое роковое несовершенство [...]. Прогресс есть прежде всего искупление. Вот почему он катастрофичен (предсмертная мысль Вл.Соловьева). Его катастрофы суть одновременно проклятие и благословение человечества: будучи следствием "испорченности" человеческой природы, они вместе с тем — залог ее исцеления.

[1920 г.]

Уж не нырнуть за ним, летейские воды покрылись ледяной броней; но, как проруби, еще открыты в мир глаза, хранящие его живые черты.

Седовласая парижанка Лидия Григорьевна Эпштейн-Дикая прекрасно помнит Николая Васильевича как преподавателя в харбинском училище, старого семейного знакомого, партнера по воскресным походам, ближайшего друга ее отца, – которому и были адресованы харбинские письма. Мы сидели за чаем в квартире Льва Остермана, – неподалеку от легендарной 3-й улицы Строителей, где жил герой "Иронии судьбы", – и она, загадочно улыбнувшись, поведала, что Устрялов был "шармёр"... Покуда ее глаза, видевшие так много, лукаво, исподтишка посматривали на меня (знакомо ли "молодому человеку" это слово?), я вспоминал, где читал его (не слышал живьем никогда!). Конечно – Бердяев, в "Самопознании", так именовал любимого кота Мури. Потом по этому поводу над ним еще издевался Галковский в своем "Тупике"...

Женщины любили его. Он отвечал им взаимностью. При всем том, при всей былинности его жизненных обстоятельств Устрялов совсем не герой. Достаточно вспомнить тот обморок (если Гинс, конечно, его не присочинил). А первая реакция на весть о падении Омска? "Дров купили на днях, вставили рамы... Запаслись сахарком. Боже, опять горе..." Ему была свойственна болезненная мнительность в вопросах здоровья. Устрялов считал, что у него хронический колит, и чуть было не собрался по этому поводу помирать, питался молоком и кашей. А потом, пройдя по случаю обследование у американских врачей, не обнаруживших никакого колита, мгновенно выздоровел и сладострастно предался чревоугодию, с простодушной радостью оповещая об этом друзей.

"Шармёр". Вот он – на архивном фото – в стайке харбинских дачников, высокий и немного грузноватый, и впрямь похожий на кота, стоит, склонив набок голову с пресловутой мефистофельской бородкой. Вокруг – чьи-то дети и жены, за спиной, хвойным медвежьим боком – Большой Хинган. А дальше, словно брустверы и эскарпы, возведенные для обороны Москвы от всепроникающей устряловщины, громоздятся Яблоновый хребет, Саяны и Енисейский кряж, Алтай, Кузнецкий Алатау, тысячеверстные приобские болота, последним бастионом – Урал. Там, в столице, одинокий маньчжурский профессор права – притча во языцех, товарищ Сталин вслед за Лениным величает его главным идеологом классового врага. Его не устают поминать Троцкий и Бухарин, Зиновьев и Киров. Вот вам и "шармёр"...

Но так ли уж страшен Устрялов, как его малюют Ильич и товарищ Коба?

Первое впечатление от полемики лидеров ВКП(б) с главным сменовеховцем – скука и отвращение. Затем приходит удивительное открытие: ведь никакой полемики-то нет! Вместо этого – "диалог" глухонемых: хитрецы из Политбюро, меча громы в харбинского Фому, целят в московского Ерему. Фамилия бедного Николая Васильевича используется как бранное слово, которым Троцкий припечатывает Сталина и наоборот, Зиновьев и Бухарин, побывав устряловцами, в свою очередь приписывают устряловщину генеральной линии партии. Это и был, по определению самого виновника торжества, "карнавал для галерки с сожжением чучел", – кстати, проницательно проанализированный Агурским.

Картонный Сталин отчаянно сражался с надувным Устряловым...

Как известно, товарищ Сталин был изрядный шутник. Только вот не слишком ли – на полтора десятилетия! – затянулась эта шутка? Пятнадцать лет имя основателя "сменовеховства" мусолилось на страницах официальной печати, склонялось в протоколах пленумов и съездов, трепалось в дискуссиях с партийной оппозицией. В 1936 году Устрялов удостоился в первом издании Большой Советской энциклопедии персональной статьи таких размеров, что мог позавидовать не один представитель ленинской гвардии. У энциклопедической истории был хэппи-энд: ныне профессор У. во всем раскаялся, признал ошибки и успешно преподает в МИИТе. Но точку в борьбе с

неискоренимой устряловщиной год спустя поставила не эта статья, а ст.ст. 58-1"а", 58-8, 58-10, 58-11...

Точку ли?

Сталин явно страдал неким "комплексом устряловщины", испытывал безотчетный страх перед чем-то, связанным с этим бесконечно далеким человеком. Перед чем? К чему всемогущему генсеку эти угрозы с высокой трибуны съезда в адрес профессора-одиночки, за которым – ни партии, ни Запада, ни "крыши"? Они могли иметь только обратный эффект. *Устрялофобия* – вот диагноз психического недуга ВКП(б). Но помогло ли физическое устранение ее видимой причины?

Рациональный анализ текстов самого Устрялова не помогает объяснению этой фобии. Он лишь задает новые загадки.

Во множестве статей и писем Устрялов бьется над задачей, которая, очевидно, не имела и не могла иметь решения. Он пытается нащупать такое положение возвращенца между белой эмиграцией и советской властью, которое не было бы ни полной капитуляцией, ни непримиримо-деструктивной оппозицией. Он ищет какую-то линию достойного человеческого поведения в пространстве между двух враждующих лагерей. Но линия не отыскивалась, потому что не было пространства. Поэтически это еще было мыслимо: *"А я стою один меж них // В ревущем пламени и дыме // И всеми силами своими // Молюсь за тех и за других"*. Но Устрялов-то хотел вывести формулу, определить координаты этой позиции, выразить ее рационально, да притом так, чтобы она была признана в обоих лагерях. Результат было нетрудно предугадать. К тому же в русской культурной традиции глубоко укоренены страх оборотничества и связанная с ним специфическая подозрительность к перебежчикам. Враг рода человеческого как таковой, в своем собственном обличье часто удостаивается лишь снисходительно-юмористического отношения, черти с чертенятами – неизменные неудачники и страдальцы в народных сказках. Подлинный ужас вызывает зло в оболочке добра – Антихрист. Роль в моноспектакле, которую пытался сочинить Устрялов, неуклонно воспринималась одной стороной как роль Иуды, предавшего Белое дело, а другой – как коварный замысел классового врага подорвать советскую власть изнутри.

Однако на страницах прессы устряловщине противостояли не только партийные бонзы, занятые "сожжением чучел", и бдительные журналисты-разоблачители, но и официальные коммунистические профессора, считавшие своим долгом полемизировать "по существу". Попытки Устрялова направить эту полемику в осмысленное русло лишь углубляют ощущение постигшей страну интеллектуальной катастрофы. В тщетных усилиях приноровиться к уровню "оппонентов" он становился на четвереньки, склоняясь к колыбели пролетарской идеологии, лепетал: "ма-м-ма", "ба-б-ба"... Но дитя, классово щурясь, пролепетывало в ответ свой непреклонный "бобок".

Лишь иногда, то ли забывшись, то ли устав от дремучести ахейцев-"новоселов", Устрялов переходит на минойский и произносит пламенные монологи и целые лекции, которые повисают в пустоте.

В них не содержится каких-то беспрецедентных открытий, – да этого и трудно ожидать от газетно-журнальной публицистики. Дело в ином. Устрялов свободно и непринужденно, как свое, использует понятийный арсенал, наработанный "серебряным веком". Каждый такой монолог – концептуальные очки, открывающие новую грань реальности, невидимую невооруженным глазом. Не вина, а беда Устрялова, что Проницательный читатель использовал эти очки в соответствии с "ноу-хау" из басни Крылова.

Что ж, поможем, пожалуй, следователю Панкратову и другим читателям Николая Васильевича определить его классовое нутро и партийно-политическую принадлежность. Будем основываться, как это принято у нас, на признательных показаниях самого Устрялова, благо он не поленился, дал на себя матерьяльчик.

Монолог первый. О рыночных реформах в России.

Первое, что инкриминировалось Устрялову, – призывы к буржуазному перерождению советской власти и апологетика рыночного хозяйства. В его статьях времен НЭПа действительно немало пассажей, которые украсили бы "Новый мир" эпохи безраздельного господства Селюнина–Шмелева. Однако ему и в голову не приходило, что "рынок" может быть возведен в ранг "идеологии", из средства превращен в цель, боевой лозунг и критерий партийности.

> Судя по всему, из бурь революции Россия выходит отрезвевшей и "оземлившейся", утратившей многое от своей былой психологии. Часто приходится слышать, что страна психологически "американизируется". [...] Ушла из русской жизни чеховщина, тургеневщина, исчезли и мотивы народнического "покаяния". — Но не значит ли это, что ушла и "достоевщина"? Что нет уже и гоголевской "птицы-тройки"?..
> Но что же остается тогда от "великого призвания" России? Не о "второй же Америке" размышляют лучшие люди Европы, и не для того же тосковал одинокий Чаадаев, метался в духовной лихорадке Герцен, пророчествовали славянофилы, бредил вещий Достоевский, не для того же творилась русская история и созидалась русская мысль, чтобы после величайшей из национальных революций русский мужик приобщился идее свободного накопления, а русский интеллигент — духу размеренного мещанства!
>
> [8 апреля 1923 г.]

> [...] Мы ни с какой стороны не заинтересованы в реставрации "обычных буржуазных форм", как таковых. Больше того: мы не думаем, что эти формы в аспекте всеобщей истории вечны или даже особенно долговечны [...] Ленин ошибается, когда говорит, что, указывая на грозящую советской власти опасность "скотиться в буржуазное болото", мы "стремимся к тому, чтобы это стало неизбежным". Буржуазный строй не есть для нас фетиш, идол, цель в себе, и мы не только не отрицаем исключительного зночения русской революции как первого бурного откровения некоей новой исторической эры, но и стремимся к тому, чтобы как можно больше положительных ее достижений в социально-политической сфере остались зафиксированными, чтобы она дала максимальные результаты и в русском, и в мировом масштабе.
>
> [июль 1922 г.]

Как всегда, текст Устрялова повергает Проницательного читателя, вожделеющего расстановки точек над всем алфавитом, в состояние злобного недоумения. Ежели вещий Достоевский бредил не для

того, чтобы русский мужик мог купить билет Мавроди, то уж не для того ли, чтоб он насладился продразверсткой? Ну а коли речь (память ностальгически суфлирует) о "всемирно-исторической роли Великой Октябрьской", то подозрителен настойчивый акцент на ее национальном духе и характере...

Монолог второй. О национализме и космополитизме.

Читателям всех трех изданий БСЭ известно второе из главных прегрешений Устрялова: имперский патриотизм и великодержавный национализм. Авторы и составители энциклопедии жили в то счастливое время, когда еще не было известно, что в силу непостижимых причин (то ли по определению, то ли в соответствии с секретным Указом) приверженность к рынку абсолютно противопоказана патриоту и наоборот. Поэтому в качестве портрета нашего героя они преподносят жутковатый гибрид Гайдара со Стерлиговым.

Итак, Устрялов – национал-большевик, чуть ли не фашист, непримиримый враг пролетарского интернационализма и космополитизма. Терпеливо сносивший подобный бред добрых три года, Устрялов разразился в октябре 1923 года фундаментальной статьей "О нашей идеологии".

> ...В печати нам уже неоднократно приходилось слышать упреки в некоторой "старомодности" нашего национализма, неизбежной ограниченности нашего патриотического кругозора, в недостаточном чутье тех "катастрофических" перемен, которые вносит в мировую и русскую историю нынешний кризис. [...] Их доводится выслушивать нередко и от близких нам тактически в данный момент [...] берлинских "накануне" ("соскользнувших влево" сменовеховцев), и московско-питерских примиренцев (Лежнев, Тан, Адрианов). Само собою разумеется, что и коммунистические идеологи, со своей стороны, вполне присоединяются к подобным обвинениям по нашему адресу...

Трагикомизм ситуации в том, что Устрялов (не знаю, сознательно или невольно) в качестве "отдельных недопонявших" перечисляет практически всю свою потенциальную аудиторию. Вне этого круга мало кто, за исключением соседей и родственников, мог интересоваться или просто узнать, – о чем он там пишет в своем Харбине?

> [...] Превращение мира в одно хозяйственное целое еще далеко не убивает ни национальных культур, ни национальных особенностей. Интернационал, по самому смыслу этого термина, есть не уничтожение наций, а только установление постоянной и положительной связи между ними. В пределах исторического предвидения (и то достаточно еще отдаленного и туманного) рисуются "соединенные штаты мира", а не "единый человеческий народ", лишенный расовых и национальных перегородок. Этнографические и культурные типы сохранят свое индивидуальное бытие. [...] Подобно тому, как истинная гармония "не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам и жестокая борьба" (К.Леонтьев), — так и жизнь человечества не может быть сведена к узкому единству отвлеченного космополитизма, ибо представляет собою своего рода радугу расовых особенностей и национальных культур. Пусть эта радуга в процессе всемирной истории перманентно тяготеет к "белому лучу" всечеловеческой идеи, но никогда нельзя забывать, что

> белый луч есть, в свою очередь, результат сочетания красок, творческий синтез цветов.
> Таким образом, признание неизбежности и желательности существенных изменений в сфере взаимоотношений между государствами и нациями отнюдь не может парализовать работы по уяснению "ликов" отдельных национальных культур и тем более стремления к собственному национальному самосознанию. В доме Отца обителей много, и каждый народ призван заботиться прежде всего о своей обители. Украшая ее, он совершенствует весь "дом Отца".

В интернациональном доме "отца народов" те, кто стремился к национальному самосознанию, обретали совсем иные обители...

> [...] Чтобы достичь высот интернационала, необходимо прежде пробудить и развить в нациях подлинное культурное самосознание. Иначе вместо интернационала "мировых штатов" — явления высшей дифференциации и интеграции — получится просто первобытный хаос, таящий в себе неизбежный распад.

Следствию стоит обратить внимание, что речь-то идет о двух разных интернационалах. "Белый", устряловский интернационал – это "творческий синтез цветов", "явление высшей дифференциации и интеграции". Красный Интернационал – монохроматичен, являет собой торжество социальной однородности. Получается, что "красное" как составная часть должно входить в устряловское "белое". Сэр Исаак Ньютон одобрил бы эту мысль, но вряд ли ею восхитились бы Радек с Бухариным, Врангель и столь любимый Николаем Васильевичем адмирал Колчак. Продолжим, однако, заслушивание признательных показаний.

> Перед Россией — великая задача духовного самосознания. [...] Как бы ни относиться к импрессионистской системе Шпенглера, — многое из того, что он говорит о "душах культур", заслуживает самого пристального внимания.
> Тем знаменательнее его оценка России как самостоятельного культурного мира, таящего в глубине души своей источник новых откровений духа, новых духовных ценностей. "Русский дух", — уверен Шпенглер, — знаменует собою обетование грядущей культуры, между тем как вечерние тени на Западе становятся все длиннее". Шпенглер провидит даже, что русский народ даст миру новую религию, "третью из числа богатых возможностей, заложенных в христианстве"...
>
> [октябрь 1923 г.]

В родном СНГ, где борцов с фашизмом во сто крат больше, чем фашистов, а поголовье последних неизмеримо превышает число действительно знающих, что такое фашизм – фамилия автора "Заката Европы", вместо того, чтобы облегчить участь Устрялова, способна вызвать самые неожиданные подозрения с противоположных сторон. Поэтому для верности я не поленился добраться до раритетной книги Устрялова "Германский национал-социализм". Цитирую:

> Национальная идея жива, и долго будет жить, но те формы ее воплощения, которые отстоиваются фошизмом, внутренне обветшали. [...]

> Большевизм принципиально интернационалистичен, и в этом отношении, несомненно, созвучен большой, "вселенской" идее наступающего исторического периода. Фашизм вызывающе шовинистичен, и в этом своем качестве "реакционен", принадлежит эпохе уходящей.
>
> [1933 г.]

Впрочем, Устрялов и тут не дает расслабиться любителям однозначно определять партийную принадлежность методом вылавливания словосочетаний:

> В своем расизме Гитлер выступает законченным эпигоном реакционеров прошлого века. Необходимо тут же отметить, что в итальянском фашизме расистский дух отсутствует начисто: Муссолини для него и достаточно культурен, и достаточно дальновиден. Иначе говоря, расизм отнюдь не есть необходимый элемент фашистской идеологии.

Монолог третий. О славянофильстве и западничестве.

Поминание "русского духа" (пусть даже со ссылкой на Шпенглера) дает все основания заподозрить Устрялова в славянофильстве. Тем более и следствие однозначно вскрыло его славянофильские пристрастия времен Московского университета.

Эти строки пишутся в момент очередного кульбита общественного мнения, когда вышеуказанные пристрастия уже вроде бы перестают быть поводом для подозрений в измене, но еще, кажется, не стали основанием для автоматического предоставления поста в администрации и пожизненной пенсии в восемь с половиной минимальных зарплат. Отсюда и неопределенность жанровых координат данного раздела на широкой шкале от доноса и до представления к награде. Признания самого Устрялова не облегчают задачу следствия.

> Когда из общества улетучивается иррациональное, — общество начинает шататься: излишняя трезвость действует на него опьяняюще.
> [...]
> Интересы оказались социально бездарнее, бесплоднее идей[9]. Ведь еще Аристотель отмечал роковую хрупкость общества, построенного на эгоизме его элементов, не спаянного высшими началами, нравственными или религиозными. Хитроумными комбинациями, мастерскими маневрами старается старая Европа предотвратить окончательную катастрофу: все чудеса парламентской техники, покладистой печати, патетических ораторов, приученного "социализма" — к ее услугам. Но эти фальшфейеры все же не заменят угасшего очага, священного огня, вырванного из людских душ...
> [...]
> Русская революция ставит вопрос о смерти старого мира, о радикально новой исторической эре. [...] Русские революционеры — одновременно бледные эпигоны западных доктрин и новые гунны, люди пылающей крови, грозящей воспламенить весь мир. Русская революция — чрезвычайно сложный процесс, резко выделяющий Россию из лагеря европейских народов, переживших войну. Русская революция, как историческая стихия, безмерно шире и глубже своей официальной идеологии. [...] Шпенглер недаром почувствовал в России источник нового исторического периода, резервуар новых народов, выходящих на историческую арену. *Не нужно*

[9] Ср. с тезисом "Святого семейства": идеи неизменно посрамляли себя, как только отделялись от интереса.

истолковывать этого предчувствия в грубо славянофильских категориях. Старая Россия уже не скажет нового слова "гнилой Европе", ибо она сама сгнила раньше нее.[10] Но, судя по многим признакам, послевоенная, революционная Россия чужда тем упадочным веяниям, от коих задыхается Запад. [...] "Принцип власти" в его иррациональных истоках еще, по-видимому, свеж в нашем народе.

[1924 г.]

Похоже, обвиняемый сознательно путает следствие: поругав гнилые западные демократии, тут же распространяет эту гниль на отечество, мимоходом еще ухитрившись лягнуть основоположников марксизма. Чем, как не злым умыслом, объясняется то, что, провозглашая внешне славянофильские тезисы, он постоянно ссылается не на Аксакова с Киреевским, а на космополита Шпенглера и западника Герцена? И вполне закономерно он докатывается до безответственного утверждения:

Белинский и Писарев такие же русские, как и Достоевский, равно как "интернационал" есть, несомненно, искривленное отражение "всечеловечества".

[22 августа 1920 г.]

Монолог четвертый. О собственности.

В ситуации, когда и демократическая, и национал-патриотическая лакмусовые бумажки, будучи приложены к Устрялову, покрываются неопределенными пятнами всех цветов радуги, остается прибегнуть к испытанному марксистскому методу классового анализа. А марксизм учит, что главный критерий политической идентификации – это вопрос о собственности.

Наши бояре и раскольники видели Антихриста в Петре. Пьер Безухов высчитывал звериное число в применении к Наполеону. Многие готовы были обличать пентаграмму на лбу Вильгельма. — Убогая и курьезная страсть людей к ошибкам перспективы, к "абсолютизации относительного"!..

[...]

"Буржуй — собственник. А что такое собственность? — Экономическая проекция метафизического понятия личности, — где я, там и мое"... Ну, а "абсолютная мера человеческой личности — личность божественная, абсолютная личность, Христос"...

[...] Только г. Мережковский способен с серьезной миной [...] считать собственность религиозной категорией! [...] Снова — "абсолютизация относительного", только еще в более нелепой, искусственной форме.

"На основании естественного права все вещи суть общие", — говорил Фома Аквинский. [...] "Наг должен ты предаться в руки Спасителя, — учил св. Франциск Ассизский, тоже отнюдь не могущий быть заподозренным в опасном пристрастии к Антихристу, Шопенгауэру и Ницше. — Через собственность, о которой люди заботятся и из-за которой они ведут взаимную борьбу, любовь к Богу и ближнему уничтожается". А св. Бенедикт Нурсийский даже запретил монахам употребление слова "мой" и "твой", а велел вместо этого говорить "наш". — Нужно ли еще приводить аналогичные цитаты из христианских авторитетов средневеко-

[10] Курсивные выделения в текстах Устрялова сделаны мною. – *С.Ч.*

> вья? Нужно ли вспоминать о коммунизме первохристиан? О монастырской общности имуществ?
> Спешу оговориться, что из этих цитат и фактов я отнюдь не хочу выводить заключение, будто отрицание собственности и в самом деле — безусловный религиозный долг христианина. Совсем нет, но становится лишь очевидной беспочвенность противоположного утверждения Мережковского. Приходится признать, что попытка непосредственно связать с христианством тот или иной общественный строй ошибочна по самому своему заданию: она не возвышает хвалимого строя, а искажает чистую идею христианства. [...]
> Собственность, как таковая, индифферентна христианству; равным образом, индифферентен ему и коммунизм. Все зависит от нашего внутреннего отношения к той и другому. Именно это отношение и подлежит религиозной оценке, религиозному суду. Вот почему с христианской точки зрения можно и оправдывать, и осуждать как собственность, так и коммунизм. Религиозная идея, взятая в себе, — вне этих категорий, выше их. [...]
> Отсюда столь натянута и нечестива допускаемая Мережковским религиозная абсолютизация идеи личной собственности и собственника. Отсюда же и еще одна глубокая фальшь его статьи — объявление Великой французской революции "святою", а великой русской революции в ее нынешнем облике — "антихристовой".
>
> [20 апреля 1921 г.]

Как жаль, что идеологам приватизации не хватило образования и воображения! Опираясь на Мережковского, они могли бы провозгласить приватизацию богоугодным делом и организовать платное окропление ваучеров святой водой. Зато их противникам еще не поздно подвести православный фундамент под национализацию и пролоббировать предание анафеме Госкомимущества. Увы, кто бы из них ни победил – в любом случае устряловщина опять обречена торчать бельмом в глазу властей, портить им всю идеологическую малину и осложнять политическое самоопределение верующих избирателей.

Монолог пятый. О российском социализме.

Поскольку поймать обвиняемого на слове, похоже, не так-то просто, спустимся на твердую почву фактов. А эти факты свидетельствуют, что Н.В.Устрялов не только принадлежал к классу собственников, но и был одним из лидеров партии конституционных демократов – принципиальных противников социализма и главных идеологов Белого дела. В этой связи интересно узнать, что он пишет о социалистических перспективах России.

> Если рискнуть парадоксом, то нельзя не подчеркнуть, что нынешняя "коммунистическая" Россия объективно является наименее социалистическим государством в современной "буржуазной" Европе. Веяния "государственного социализма" в какой-либо Англии или, скажем, Чехии с их рабочим законодательством, финансовой политикой, усиливающимся влиянием государства на экономическую жизнь и т.д. — бесконечно ощутительнее, нежели в разоренной, окустаренной, о "первоначальном накоплении" мечтающей России. Это обстоятельство отнюдь не отнимает у русской революции ее всемирно-исторического значения, но вместе с тем, однако, фатально предопределяет собою колорит ближайшего века русской истории. [...]
>
> [октябрь 1923 г.]

"Мы обогнали, потому что отстали" — разве не точь-в-точь эту формулу упорно твердит в наши дни Ленин, разумеется, вне всякой сознательной связи с мечтою Герцена. Но эта мечта, становящаяся вещей, очевидно, как-то связалась с русскою жизнью, вошла в организм души русской интеллигенции, и вот вдруг причудливо воплощается в грозу и бурю...

[...]

Россия семимильными шагами пройдет пространство, преодолевавшееся Западом кровью и потом на каждом вершке. "Не должна ли Россия пройти всеми фазами европейского развития, или ее жизнь пойдет по иным законам? Я совершенно отрицаю необходимость этих повторений. Мы, пожалуй, должны пройти трудными и скорбными испытаниями исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит до рождения все низшие ступени зоологического существования... Россия проделала свою революционную эмбриогению в "европейском классе"... Мы за народ отбыли эту тягостную работу, мы поплатились за нее виселицами, каторжною работою, казематами, ссылкою, разорением и нестерпимою жизнью, в которой живем!" *(Герцен)*. И в речи, произнесенной перед иностранцами 27 февраля 1855 года, [...] Герцен бросает ту же мысль с чувством нескрываемой гордости: — "Нам вовсе не нужно проделывать вашу длинную, великую эпопею освобождения, которая вам так загромоздила дорогу развалинами памятников, что нам трудно сделать шаг вперед. Ваши усилия, ваши страдания — для нас поучения. История весьма несправедлива, поздно приходящим дает она не обглодки, а старшинство опытности. Все развитие человеческого рода есть не что иное, как эта хроническая неблагодарность".

[...]

Свою веру в будущность России Герцен, как известно, связывал с чрезвычайно высокой оценкой крестьянской общины. Община приучила наш народ к социализму, от нее непосредственно легко перейти к социалистическому строю общества, осознанному на Западе, но невоплотимому там без русского импульсо. [...] Европейская идея, усвоенная русской интеллигенцией ("европейским классом" — по Герцену), найдет через нее осуществление в русском народе. "Социализм ведет нас обратно к порогу родного дома, который мы оставили и отправились в великую школу Запада. [...] Нет в Европе народов, более подготовленных к социальной революции, чем все неонемеченные славяне, начиная с черногорцев и сербов и кончая народностями России в недрах Сибири... Я чую сердцем и умом, что история толкается именно в наши ворота" [...]

Этим букетом цитат мне сейчас хочется реабилитировать лишь самую простую истину, столь часто отрицаемую ныне в ложных полемических целях: — истину глубоких духовных корней русской революции. Не извне навязана она русскому народу, а является органическим его порождением, со всеми светлыми и темными сторонами своими. Она есть одновременно апофеоз и Немезида истории русской интеллигенции, русской политической мысли, и трудно сомневаться, что со временем будет она признана моментом напряженнейшего бытия России. Она — страшный суд над всеми нами...

[25 февраля 1922 г.]

Вновь и вновь, на разные лады Устрялов не устает повторять, что провал России в кальдеру – совсем не случайное несчастье... Но эта простая с виду мысль, как всякая объемная картина, имеет и второй план. Речь – о глубочайшем прозрении будущего России, восходящем еще к Чаадаеву и Герцену. Идея Герцена о "революционной эмбриогении" намекает на возможность метаисторического зазеркалья, где архаичные (в частности, до- и предкапиталистические) структуры оказываются прообразом – а значит, готовым материалом

для создания! – социальных структур будущего, постиндустриального и технотронного. *Для Устрялова кальдера, провал России сквозь твердь Истории означает не только пролом, через который хлынула магма внеисторического хаоса, но одновременно и прорыв, открывающий реальность путей в зазеркалье, величайшее откровение Метаистории в историческом времени.*

В 1956 году, несмотря на антисталинскую оттепель, следователь даже не стал доводить формальную проверку дела Устрялова до конца и сообщил заявительнице, что основания для его пересмотра отсутствуют. 18 августа 1988 г. уже знакомый нам подполковник Панкратов в духе перестройки и гласности выдвинул такую масштабную программу расследований, что ее реализация в полном объеме могла бы трудоустроить целый полк юристов. Но, надо полагать, ровно три года спустя их трудам все равно пришел бы конец.

Устрялов оказался не по зубам "новому политическому мышлению". Победа демократии снова ничего не изменила в его судьбе. Почему-то даже национал-патриоты, остро нуждающиеся в своих теоретиках и героях, не спешат взять его идеи на вооружение, несмотря на подсказки М.Агурского.

Взгляд общества "новоселов"-лимитчиков на людей, подобных Устрялову, остается взглядом павловской собаки: она твердо усвоила, что появление на экране круга предвещает лохань с "Педигри-Пал", эллипса – шоковую терапию. В крайнем случае, при очередной перестройке, меняющей местами узаконенные значения круга и эллипса, собака быстро переучивается. Но в садомазохистском эксперименте академика Павлова круг на экране медленно, неуловимо сплющивался в эллипс – и несчастная собака впадала в истерику! Мерцание в голограмме Устрялова, напоминающее разом "демократа" и "патриота", вызывает у сторожевых идеологов истерический лай с непроизвольной дефекацией, переходящий в идентификационные обмороки. И тут уж вся надежда на старину дипловертеброна, который, нимало не комплексуя по поводу неспособности различить идейную масть едомого, целиком полагается на политическое чутье, точнее – внутриглоточное осязание.

Но тайна Устрялова лежит не здесь, она гораздо глубже. Ведь до сих пор не произошло главного – его реабилитации в общественном сознании. Волны-цунами "возвращения забытых имен", архивных изысканий и публикаций, добравшиеся уже до второ- и третьестепенных фигур, обошли его безвестный прах стороной. А ведь это – ученый, первая же заметная работа которого стала темой заседания Московского Религиозно-философского общества! Одна из самых ярких фигур в партии кадетов! Автор шестнадцати книг, изданных в Харбине, среди которых – "Политическая доктрина славянофильства", "Этика Шопенгауэра", "О политическом идеале Платона", "Проблема Пан-Европы", "Понятие государства"...

Устрялов провалился в какую-то невидимо зияющую щель между цивилизациями и эпохами, выпал из советско-российской истории. И впрямь – единственная его фотография, помещенная в книге Агур-

ского, кажется, транслирована ламповым передатчиком с обратной стороны Луны. Желто-бурые, негнущиеся листы харбинских книг крошатся под пальцами, как папирус. Только – вот незадача! – у меня вдруг обнаружился собственный "комплекс Устрялова". Чем больше вчитываешься, вживаешься в немые свидетельства этой судьбы, тем непреложнее понимание, что уж кто-кто, – а он-то укоренен в Истории! Он – там, он в ней живет, а выпали из нее – мы. И аргумент массовости на этих весах ничего не значит:

Я не один, но мы – еще в грядущем.

Устрялов – какой-то концептуальный оборотень, его писания похожи на интеллектуальную (и не только!) провокацию. Профессор черной магии Воланд посмеивался над советским катехизисом: что же это у вас, чего ни хватишься – ничего нет? С устряловщиной обратный случай: за что ни возьмись – все есть! Интернационализм сосуществует с национал-патриотизмом, рынок соподчинен почвенничеству, демократия ведет к идеократии, христианство не противоречит социализму...

Есть старинный фантастический рассказ "Уровень шума", кочующий из антологии в антологию. Группе ученых предъявляют киноматериал о некоем Даннинге, который изобрел антигравитационный ранец, взлетел на нем (отснятая пленка прилагается) и в ходе испытаний разбился. От изобретателя-одиночки осталась лаборатория, битком набитая всевозможными приборами, и библиотека, поражающая тематическим разнообразием и немыслимым сочетанием враждующих теорий и школ. Ученые сразу же разделяются на две группы. Первая (большая) заявляет, что человека с подобным сочетанием взглядов, интересов и форм деятельности просто-напросто не может быть в природе, а следовательно, вся история с Даннингом – надувательство. Вторая (малая) группа всему верит и, окрыленная верой, приступает к работе над безнадежной, как считалось, задачей. Результат: преуспели обе группы. Первая блестяще доказала, что Даннинг – выдумка психологов-экспериментаторов, занятых исследованием творчества. Вторая – открыла антигравитацию.

Читатель ждет от меня (позевывая) сеанса магии с разоблачениями Устрялова в качестве тайного самурайского демпатриота и подельщика Тухачевского. Я жду от читателя (не левитации, нет, – гораздо большего!), чтобы тот вместе со мной задумался. Поэтому хочется воззвать к нему словами Дон Гуана: *"Не желайте знать // ужасную, убийственную тайну!"* Но законы жанра требуют, чтобы рано или поздно некая рациональная мораль была произнесена.

Так в чем же непостижимая идея-фикс Устрялова, сокровенный смысл его "послания" нам? Что за пятно проказы, роковая печать *чужого* лежит на этом человеке и вызывает всеобщее отторжение: вражду соратников по Белому делу, охотничью стойку Лаврентия Палыча и инстинктивное неприятие современных ценителей мысли серебряного века?

Похоже, он не осознавал ни тайны, ни всей глубины собственной обреченности, а потому, – как нечто разумеющееся, как жест врожденной любви, не требующей ни "признаний", ни клятв, – твердил на разные лады одно и то же:

> [...] Слава Богу, имеются люди — и, по-видимому, их все-таки большинство *(!! — С.Ч.)*, — которые умеют руководствоваться в своих поступках и мыслях не своим отношением к тому или другому правительству, правящему в данный момент страной, а своим отношением к ней самой как к целостному, живому организму.
>
> [17 июня 1920 г.]

Увы, не было ни большинства, ни (пусть подавляющего, но хоть как-то объединенного) меньшинства. Была горстка разрозненных, бесконечно одиноких людей, которая чувствовала то же, что понял Устрялов.

Имя "Россия" принадлежит не кальдере, а вулкану. Подлинная *русская идея* не разделяет, а объединяет свои конкретные исторические воплощения: древнюю княжескую Русь, Московское царство, империю Романовых, Советский Союз и даже РФ/СНГ; связывает православие-самодержавие – с марксизмом-ленинизмом, смуту – с перестройкой, рыночников – с нестяжателями, Серафима Саровского – с ядерным Арзамасом-16.

> [...] Лишь у мертвых народов, уже осуществивших сполна свою земную миссию, вложенные в них "идеи" застыли в прозрачных, "кристальных" формах. Но душа живого народа — не свершившийся факт, а непрерывно и творчески осуществляемая возможность, ключом льющий поток непрестанно обновляемого, диалектически развивающего себя духовного содержания.
>
> А раз так, то никогда не следует объявлять "ненациональною" новую власть страны за то, что ее идеология круто расходится с привычной идеологией старой власти и нашей собственной идеологией. Новое время выдвигает новые стороны национального лика страны, и недаром историки потом обычно устанавливают, что несмотря на кажущуюся для современников резкую новизну и "ненациональность" нового, оно корнями своими глубоко уходит в старое и тесно связано с ним. Это уже давно доказано по отношению к Великой французской революции (ср. хотя бы книгу Сорэля). Это же блестяще доказал В.О.Ключевский относительно петровского переворота.
>
> Я должен сам категорически признать, что считаю официальную "философию" большевизма глубоко ложной и, так сказать, "еретической". Экономический материализм, как и всякий другой, есть, по моему мнению, философия весьма невысокой марки, внутренне бедная и в сфере чистой мысли опровергающая сама себя. Равным образом, в конечном счете ложна и фальшива та религия человечества ("гуманизм") и земного рая, которая питает собою символ веры политических руководителей нашей революции.
>
> Но, во-первых, я знаю, что эти в целом своем ложные догмы своим конкретным воплощением нередко несут собою осуществление некоторых частичных истин, им не чуждых (по слову Вл.Соловьева, что всякое заблуждение всегда содержит в себе крупицу истины). Во-вторых, я не могу не видеть, что эти догмы представляют собою крайнее выявление одной из сильнейших струй русской культуры (Белинский и Писарев такие же русские, как и Достоевский, равно как "интернационал" есть, несомненно, искривленное отражение "всечеловечества"). И, наконец, в-третьих, я прекрасно вижу также, что процесс революции в его полноте значитель-

но более широк и глубок, нежели его "канонизированная" идеология, и вмещает в себя многие другие струи русской культуры, вплоть до соловьевских.

[22 августа 1920 г.]

Интуиция не подвела Иосифа Виссарионовича. Устрялов оказался человекообразным чудищем, монстром, "люденом" из повести Стругацких "Волны гасят ветер". Единство смертельно враждующих Россий воспринималось им как реальность – непреложная, непосредственно данная. В переломные эпохи подобные мутанты появляются среди людей искусства: Блок, Волошин... Но для них эта никем, нигде и никогда не виданная единая Россия являлась не столько предметом анализа, сколько субъектом любви. Устрялов едва ли не первым попытался претворить свое чувство в понимание, философский дискурс, метаидеологию и основанное на ней политическое действие.

Правда, "тайная доктрина" Устрялова на первый взгляд не производит впечатления масонской эзотерической глубины. Но эталонный мудрец Сократ, в сущности, тоже проповедовал изрядную банальность: постижение Истины важнее борьбы за власть. Публика вежливо покивала и собралась расходиться. А он возьми – да и умри за это свое "общее место". Тогда только с ним – нет, не согласились, конечно, но стали считаться как с любопытным казусом.

[...] Верный себе, упоенный Русью, певец осеннего ветра, журавлей, болот и крестов приемлет и новые звуки, ибо претворяет в себе все черты дорогого лица. В новой одежде, в рождающемся шуме фабрик и шахт чует он все ту же, несравненную свою Возлюбленную, прекрасную всегда и во всем: —

На пустынном просторе, на диком
Ты все та, что была, и не та,
Новым ты обернулась мне ликом
И другая волнует мечта.

[...]

И непосредственно рядом с тютчевскими струнами, рядом с мотивами из Достоевского, не заглушая и не перебивая их, вдруг звучат у Блока фабричные трубы, закопченные дымом: —

Уголь стонет и соль забелелась,
И железная воет руда...
То над степью пустой загорелась
Мне Америки новой звезда!

Это — она, это — Россия, и этого достаточно. Сердце поэта ей не изменит, не смутится, каким бы ликом она ни обернулась. [...]

Вслед за Достоевским, вскрывшим "две бездны" русской души, вслед за Вл.Соловьевым, учившим о "темном корне" лучших плодов бытия, Блоку доступны, внутренно близки все противоречия, заложенные Богом в душу России. Прикованный к ней, сам чувствующий ее в своей собственной душе, он влюблен во все изгибы ее духовного существа, во все изломы ее природы. За ними вдохновенной интуицией провидит он какую-то благую основу, какую-то великую правду: счастливый дар любви, этого мудрого, высшего знания, совлекающего внешние покровы, обличающего душу живу. [...]

Да, и такой, моя Россия,
Ты всех краев дороже мне!

[28 октября 1922 г.]

– В одном из московских кабинетов британского социолога Теодора Шанина, в здании международного фонда "Культурная инициатива"...

– в каморке, где в мою бытность еще стояли ксероксы, куда я, во всем блеске административного величия, забегал по десять раз на дню поглядеть, как печатаются стенограммы клуба "Гуманус"...

– в кладовой, которая на исходе первого года гласности однажды оказалась вся завалена пальто, шубами и дубленками участников стоячего заседания "Московской трибуны" (стульев не хватало, вешалок не было)...

– в клетушке, где в период "застоя" теснились панцирные кровати и сиротские тумбочки ведомственной гостиницы Минхимпрома...

– в комнатке, где большое окно, убранное снаружи затейливой белокаменной кладкой XVII века, гляделось некогда в лужи Козлова переулка, а малое выходило на задний двор, и в которой любил сиживать хозяин, дьяк Ратманов, – ибо не видны были отсюда ненавистные, до слез завистные хоромы выскочки Шафирова (позже известные как Юсуповский дворец, загаженный затем ВАСХНИЛом)...

– у окна, которое век спустя, после очередной перестройки оказалось замурованным внутри дома, таинственного московского дома, где жил Сухово-Кобылин...

– у окна, которое с тех пор смотрело не наружу, а внутрь, – тем располагая к рефлексии, – и выходило не на улицу, а на лестницу...

– над лестницей, по которой хаживал рефлексирующий миллиардер Джордж Сорос, а вслед за ним и члены правления: академики совсем разных наук Раушенбах и Заславская; вежливо улыбавшиеся друг другу писатели Распутин и Бакланов, коих разве только на этих ступеньках и можно было видеть вместе; Юрий Афанасьев, тогда еще кандидат в президенты несвободной России; Даниил Гранин, поразивший мое поколение повестью об Александре Любищеве; и уже отрывающийся, уносимый ветром перестройки в чужедальнее "ближнее зарубежье" Тенгиз Буачидзе...

– над лестницей, которая выдерживала и писателей, и философов, партократов с диссидентами, последних космонавтов и первых кооператоров, а однажды проплыл по ней, мягко ступая, адвокат Макаров – и зазмеились трещины...

– в элегантно-чуждом, как западная манекенщица, офисе, где ничто, казалось, не напоминало о вышесказанном...

...я встретил странную женщину.

Она выглядела, несомненно, русской, – но проскальзывал в ее речи, в движениях некий намек на близкую возможность распада монолитного "суперэтноса" на множество странных стран, русскоязычных, но друг от друга далеких. Такими, быть может, предстают в глазах англичанина переселенцы-англосаксы из Австралии или Южной Африки. Может, так, а может – иначе, только тогда я не успел об этом подумать. Потому что она, как царевна-лягушка, вдруг метнула из рукава на стол целый веер картин-фотографий.

И тут я увидел...

...черно-белую заставку на экране недавно купленного телевизора "Темп-6". Диктор сказал, что сейчас нам покажут изображение лунной поверхности, впервые в мире переданное станцией "Луна-9" с места посадки. Стрелки часов на телевизоре застряли и, казалось, мучительно решают, вперед им двинуться или назад. Наконец на экране помехами зарябила звездная пыль, под ней нехотя обрисовался каменистый склон, похожий на знакомую угольную кучу за домом. Но лунный уголь в четырехстах тысячах верст отсюда, казалось, вот-вот вспыхнет, очутившись в фокусе миллионов устремленных на него глаз. Ведь перевернутый контур этих камней, никогда еще – никогда! – не отпечатывался на сетчатке человеческого глаза. Помню таинство зрительной инициации: "И увидел Бог, что *это* хорошо". И впервые испытанное чувство космического предназначения человека. И гордое осознание – смотрите, ведь это мы смогли! – доброго могущества Родины...

И тут я увидел...

...камни на фотографиях светились такой же первобытной подлинностью, что и те, три десятилетия назад. Но в них не было космического холода. Наоборот, иные глыбы дышали жаром, исторгнутым из недр. Кипели грязевые озера, над утесами клубился ядовитый пар. И надо всем этим буйством планетарной плоти вместо искристой надлунной бездны был опрокинут плотный облачный шатер незнакомого неба. Временами фотокамера, казалось, взлетала к самому куполу. Тогда взору открывалась необитаемая горная страна. Она казалась неземной – если бы не склоны, вдруг отливающие алой и голубой сталью, прорезанные белыми складками ледников, как плащи на русских иконах. Воронками зияли срезанные конусы вулканов, целые – иногда дымились. А таинственная станция все вела свой репортаж, вновь пикируя к поверхности планеты. Многие изображения были окаймлены по горизонту грядой невысоких холмов-обрывов. Здесь, в этих уютных котловинах, манили к себе взгляд болотца, со дна которых били горячие ключи. Со всех сторон к ним сбегались деревья и травы. Неуловимо изменчивые, они вели свою игру-калейдоскоп под текущим как вода небом. От кадра к кадру нарастало скрытое напряжение. Словно космический зонд, поблескивая объективом, летел над зыбью творящего Соляриса, а тот все искал, угадывал образ – ближе, ближе – и все не мог поймать ностальгическую, безукоризненно земную ноту.

И тут я увидел...

...золотую осень – летом. Воздух, прозрачный на вкус. Озеро с отзвуком подводных колоколов. Красоту без пестроты. Остров-отражение в море красной травы. Свой дом.

Тогда я спросил – что это?

И, обомлев, впервые услышал в живой речи странное книжное слово, что так занимало меня несколько лет:

– Кальдера вулкана Узон.

Это была Камчатка. Сибирь. Россия.

КАЛЬДЕРЫ РОССИИ

*Россия **была иною** и **будет иною**.*
И.Ильин

Тела русских рассеяны по необозримым просторам и ведут самостоятельную, разнообразную жизнь. Но души их сгрудились на пятачке провинциального клуба, где танцуют под репродуктор и смотрят общие сны. Вся Россия, кажется, больна одними и теми же сновидениями, которые тянутся бесконечными мексиканскими сериалами. Тайна Беловодья, главный нерв Опоньского царства – в будке трансперсонального киномеханика, что заставляет граждан пятнадцати независимых государств дружно рыдать в нечесаные бороды и индийские наволочки и вскакивать со стоном монархиста Хворобьева: "Все те же проклятые сны!" Спросонья русский банален, и лишь очухавшись являет черты крепнущей индивидуальности.

...Лежа в темноте на верхней полке, в странном оцепенении, едва приоткрыв глаза, я безучастно наблюдал (точнее, что-то во мне наблюдало), как все медленнее проплывали и наконец, качнувшись, остановились перронные фонари незнакомой станции, как край мерцающего светового круга лег поперек бессмысленной надписи "Кипяток", как некто полуневидимый, словно деловитый жук, двигался вдоль состава, постукивая молоточком по колесам. Но вот локомотив впереди коротко, прощально взревел – и душу пронизал холодок невозвратимой потери. Вагон, вздрогнув, понес меня прочь от безымянного вокзала с его остановившимся мгновением, со спящими незнакомыми людьми, с их таинственной жизнью, которой никогда не суждено соприкоснуться с моей.

Судя по саже на наволочке, это случилось со мной во времена паровозов, – в детстве, в сентябре, в поезде "Днепропетровск – Барнаул".

Есть в рельсах железнодорожных
Пророческий и смутный зов
Благословенных, невозможных,
Не спящих ночью городов...

Жизнь современного западного общества представляет собой непрерывную трагедию. Каждый вечер гражданин, засыпая, навсегда оставляет привычный мир, ибо, просыпаясь утром, он находит его неуловимо другим. Всю ночь в редакциях и информационных агентствах журчат телефаксы, бьется напряженный пульс во всех каналах связи, струится поток новостей, – ибо с другой, солнечной стороны земного шара бурлит жизнь, происходят тысячи событий, работает мысль миллионов, развиваются технология, управление и экономика, создаются новые произведения искусства. А когда к ночи, устав, творцы отходят ко сну – эстафетная палочка безумной гонки переходит к проснувшимся антиподам.

Постиндустриальная цивилизация наловчилась превращать эту ежесуточную трагедию в рутину, укутывая роды и похороны в рекламную обертку, хотя и не меняя при этом их сути. Жизнь проходит

на колесах поезда, за окнами которого без устали меняется пейзаж, она проглатывается, как многослойный гамбургер, по которому трагедия перемен размазана тонким слоем. Развитие ползет по телу общества на ощупь неутомимой улиткой, все время находя себе опору в существующих формах и институтах, слой за слоем преобразуя их.

Российское развитие – это ожидание на перегонах, до того беспросветное, что колеса прикипают к ржавеющим рельсам; это отчаянные рывки-погони, от которых рвутся паровые котлы; каторжные подъемы, где пассажиры бредут впереди локомотива, прокладывая рельсы; безумные броски через пропасти, когда на лету, не оглядываясь на отрывающиеся вагоны, надо успеть переделать паровоз в самолет.

Здесь, в эпилепсии скачков, перемежаемых полосами застойного паралича, – истоки пресловутого русского "раскола". Человеческое существо не в силах перенести такой темп и ширину шагов, воспринимает каждый из них не как преобразование самотождественного организма, а как смерть и новое рождение. И тогда общество оказывается расколотым на две непримиримо враждебных половины. Одна помещает "Россию" в прошлое, воспринимает все новое как абсолютно чужое, инородное и иноземное, как смертельную угрозу образу и смыслу своей жизни и объявляет этому новому священную войну. Другая опрокидывает понятие "Россия" в будущее, безоглядно отдается пьянящему ветру перемен, пафосу созидания идеальной жизни на пустом месте, воспринимая все старое как уродливую карикатуру на идеал, как хлам, загромождающий стройплощадку. Здесь – корни худшей из разновидностей гражданской войны, в которой противника воспринимают не как обычного врага, подпадающего под кодекс воинской чести, а как мутанта, оборотня, воплощение зла в оболочке соотечественника. В мирное время этот смертельный недуг тлеет в хронической форме: часть русских заранее ощетинивается на все сколько-нибудь новое, другая спит с геростратовой канистрой под подушкой, готовая по первому зову сжечь все, чему поклонялась.

Если бы не эта дурная диалектика самосознания — можно было бы говорить об известных преимуществах российских рывков в будущее. Даже если инициаторы реформ искренне ставят только задачу воспроизведения, повторения западных достижений – такую инерционную махину, как Россия, все время заносит куда дальше, чем планировалось, и она на какое-то время оказывается "впереди планеты всей". Повторяю, если бы... Человеческая цена каждого из рывков – истребление половины социально активного населения, самогеноцид, после которого на долгие годы у общества не остается сил на что-либо, кроме качения по инерции до полной остановки.

Выход из порочного круга – смена типа развития (либо отказ от развития вообще). Но под "сменой типа развития" обычно принято понимать переход к западному варианту ползучей "перманентной эволюции". Применительно к России это означало бы: чтобы избавиться от цикла клинических рождений-смертей, нужно умереть один

раз, но окончательно, – ибо то, что родится, будет принадлежать к иному цивилизационному типу. Это напоминает хирургическую операцию по трансплантации чужой головы (вкупе с сердцем) как средство избавиться от хронической болезни мозга.

Но возможно иное понимание "смены типа развития". Представим, что к моменту очередного транскультурного прыжка в обществе сформируется влиятельная духовная корпорация, которая, указывая на две готовые поляризоваться субкультуры, старую и нарождающуюся, провозгласит, вложив радикально новое содержание в старую формулу: "Это – мое, и это – мое тоже!" Что она окажется в силах настолько углубить образ России, бытующий в самосознании общества, чтобы тот органично включил в себя и то, что было, и то, что еще предстоит...

Судьба и личность Устрялова, его отношения с русской историей и культурой, со временем, властью и самим собою содержат намек на возможность такого благодатного чуда.

Если о человеке сказано: "мыслящий тростник", то народ – мыслящий вулкан. У этого вулкана две ипостаси – благая и смертоносная.

В котле национальной культуры "работает" пассионарная энергия слагающих ее этносов, к которой во все большей мере добавляется химическая энергия их взаимодействия и ядерное тепло творческого синтеза новых форм деятельности. Эта энергия, синтезируемые соединения и структуры, извергаясь на поверхность, образуют внешние формы, создают богатство, формируют динамику данной культуры и при ее посредстве становятся общечеловеческим достоянием.

Однако, если природное начало доминирует в социальном "вулкане" над осмысленным, высвобождение энергии синтеза приобретает катастрофический характер. Заполняющая новую кальдеру культура, отрицая собственную динамику, отвердевая в "окончательных формах", тем самым цементирует жерло вулкана и постепенно сдавливает, а затем и наглухо перекрывает магматический канал, воспроизводя механизм катастрофы.

Речь не о том, чтобы окончательно замуровать, "заткнуть" вулкан. Если даже это оказалось бы возможным, то означало бы самоубийство культуры. Речь о том, чтобы, оплодотворив источник *энергий* источником *смыслов*, заключить его в гибкий контур ***метакультуры***, которая позволит образовать смену культурно-исторических типов из серии катастроф в цепь осмысленных самопревращений. Последовательность национальных фенотипов тогда предстанет как этапы развертывания единого культурного генотипа.

Устрялов стал одним из первых творцов русской метакультуры. Вырвавшись из ненавистных Бердяеву рамок "символического творчества", он творил не в слове только, но во плоти. И не вина его, что весь наличный строительный материал – собственные, Устрялова, "кости", в которых он считал себя не вправе отказать российско-советскому государству.

Господи, – вот плоть моя!

С. ЧЕРНЫШЕВ

Как не знающая себя скрипка, которой орудует гребец на каноэ...

Как микроскоп, обреченный, хрустя тончайшей оптикой, вколачивать гвозди...

Как Хлоя, изнемогшая от страсти, не утоляемой бессмысленным ерзаньем Дафниса...

...Устрялов сам пытается угадать и выговорить, на что он обществу, и на что оно ему.

> Не в том дело, какой политической ориентации держались Милюков и Набоков, — их значение и существо их в сотой доле не исчерпывается всеми этими "старыми" и "новыми тактиками" — трафаретами нынешней минуты.
> Это — люди большой культуры, подлинного духовного аристократизма, по которым история и мир судят о нации и эпохе. Что бы они ни думали и что бы они ни делали, — нельзя их не ценить, даже и оспаривая их, даже и борясь с ними. Увы, — немного в России таких людей, и беречь их нужно, как зеницу ока.
>
> [30 марта 1922 г.]

Устрялов объединяет, стягивает рамкой этого рассуждения и людей власти, и людей духа, ощущая если не единство, то некий эрос их взаимного притяжения. Ведь истинная духовность подразумевает власть, – как власть идеи-демона над одержимым ею, так и духовную власть носителя и представителя идеи над теми, кто чувствует ее радиацию. А истинная власть не может, не должна быть бездуховной... И нетрудно угадать, к чьей фигуре Устрялов стремился прежде всего приложить этот масштаб.

> В плане всемирной истории это был один из типичных великих людей, определяющих собой целые эпохи. [...] Он может быть назван посмертным братом таких исторических деятелей, как Петр Великий, Наполеон. Перед ним, конечно, меркнут наиболее яркие персонажи Великой французской революции. [...] Он своеобразно претворил в себе и прозорливость Мирабо, и оппортунизм Дантона, и вдохновенную демагогию Марата, и холодную принципиальность Робеспьера.
> [...] Как стихия, он был по ту сторону добра и зла. Его хотят судить современники, напрасно — его по плечу судить только истории.
> [...]
> Да, он творил живую ткань истории, внося в нее новые узоры, обогащая ее содержание. Медиум революционных сил, он был равнодушен к страданиям и горю конкретного человека, конкретного народа. Он был во власти исторических вихрей и воплощал их волю в плане нашего временно-пространственного бытия. И роковая двойственность, столь явная для нас, современников, почила на нем, как на всех, подобных ему, исторических героях и гениях... [...]
> [...] Он был, кроме того, глубочайшим выразителем русской стихии в ее основных чертах. Он был, несомненно, русским с головы до ног. [...]
> Пройдут годы, сменится нынешнее поколение, и затихнут горькие обиды, страшные личные удары, который наносил этот фатальный, в ореоле крови над Россией взошедший человек миллионам страдающих и чувствующих русских людей. И умрет личная злоба, и "наступит история". И тогда все окончательно поймут, что Ленин — наш, что Ленин — подлинный сын России, ее национальный герой — рядом с Дмитрием Донским, Петром Великим, Пушкиным и Толстым.

> Пусть сейчас уже для многих эти сопоставления звучат парадоксом, может быть, даже кощунством. Но пантеон национальной истории — по ту сторону минутных распрь, индивидуальных горестей, идейных разногласий, преходящих партийных, даже гражданских войн. И хочется в торопливых, взволнованных чувствах, вызванных первою вестью об этой смерти, найти не куцый импрессионизм поверхностного современника, а возвышенную примиренность и радостную ясность зрения, свойственную "знаку вечности".
>
> [24 января 1924 г.]

> Уже и сейчас ясно, что Ленин — знамя не только русской революции, но и больших мировых перемен и передвижений, быть может, очень далеких от канонов ленинизма, но глубоких, огромных, знаменательных.
> Быть может, не исключена досадная возможность, что пресловутый ленинизм исторически окажется в таком же отношении к Ленину, как русское толстовство – к Толстому, французский бонапартизм — к Бонапарту, сектантский догмат — к живой идее, схема — к личности... Воистину ревнивейший соперник кремлевского мечтателя — мумифицированный труп его у кремлевской стены...
>
> [21 января 1925 г.]

Здесь Устрялов, ограниченный рамками жанра (газетка для нескольких сот харбинских обывателей), поневоле "недостоин сам себя", идет по пути упрощения. Ленин, в отличие от Петра, не был наследным монархом, он наследовал Марксу и Плеханову, а форму своей власти изобрел и построил собственными руками. Наполеон тоже получил власть не в наследство, однако он не писал ничего подобного "Империализму как высшей стадии...". Толстому были чужды доблести Дмитрия Донского. Нет, Ленин не был "один из типичных великих людей", – в его фигуре угадывается совершенно новый тип "великого человека". Ему принадлежит фантастическая затея "философского парохода", но им же было санкционировано "возвращенчество".

Начиная с Ленина, русская Власть и русский Смысл перешли на качественно новый уровень взаимоотношений, вступили в многосложный, на глазах обрастающий ритуалами танец любви-ненависти, похожий на брачную пляску скорпионов. Никогда он не был танцем бездушного властителя с одухотворенно-безоружной жертвой! В подтексте их отношений лежало совершенно иное: за то, что Николай I недооценил пару Пушкин–Чаадаев, династия в лице другого Николая в конечном счете поплатилась крушением. Власть уничтожала носителей смысла по отдельности; Смысл угрожал смертью всей властной корпорации. И одновременно их неодолимо влекло друг к другу. Какой интеллигент не мечтал, как и Устрялов, "истину царям с улыбкой говорить"! А железный Феликс никому и ни за что не передоверил бы ночной допрос Бердяева. Кровожадность российской власти и повышенную смертность отечественных интеллигентов можно объяснить сладострастием, помноженным на законы жанра. Власть-Клеопатра вожделела быть регулярно оплодотворяемой Смыслом, благо и желающих было навалом. И не вина ее, а беда, что "Египетские ночи" коротки, и поутру приходилось, повинуясь предрассудкам, посылать своих ночных повелителей на казнь.

Устрялов не оставил нам текста "Воображаемого разговора со Сталиным", однако мы можем восстановить его в основных чертах. Один из хорошо знакомых Устрялову людей, близких ему по духу, вступил в диалог с Троцким в период его максимального могущества. В архиве В.Н.Муравьева найден черновик следующего письма.

В.Н.Муравьев Л.Д.Троцкому.

В результате разговора с Вами я пришел к некоторым мыслям, которые считаю необходимым Вам представить. Я не находил бы возможным злоупотреблять вновь Вашим вниманием, если бы не полагал, что формулирование моих разногласий с Вами имеет и некоторое общественное значение. Я невольно в известном смысле являюсь представителем части русской интеллигенции, той бесправной части, которую суровый пролетарский режим не только лишил возможности выражать свои мысли, но лишил даже самой способности мысли, заставив ее заняться исключительно насущным хлебом.

Между тем речь идет о разногласии необычайно глубоком и чреватом последствиями для всего будущего. Я ясно ощутил, говоря с Вами, что это не есть столкновение двух различных политических взглядов. *Это встреча двух совершенно различных масштабов мысли, суждение об одной и той же действительности в двух совершенно различных плоскостях.* Вопрос сводится к следующему: *должны ли мы применить к окружающему масштаб новой всемирной эры*, которая захватит века, а может быть и тысячелетия, *или же происходящее постигнет судьба всех подобных ему революционных потрясений?*

[...]

Ваше действие есть историческое действие. Меня оскорбляло в нашей революции отсутствие в ней историзма. В стихийном ее движении соединилась антиисторичность русских интеллигентов, воспитанных в подполье, вдали от практической жизни, и антиисторичность невежественных масс, живущих только сегодняшним днем. [...] Всякий практик, всякий истинный строитель знает цену истории как резервуара, из которого черпается материал для построения будущего.

[...] [Большевизм] несомненно нечто большее чем теория, так же как его государственная идея есть нечто большее чем идея чисто государственная. Она — идея, приближающаяся к теократической. В этом правильный путь.

[...]

[Теократический идеал] имеет над Вашим то преимущество, что захватывает всего человека, не только телесного, но и духовного, и всю конкретную историю, а не взятую искусственно одну только экономическую схему. Такой вселенский всеобъемлющий идеал мелькнул в Русской Истории, когда инок Филофей в послании Великому Князю Московскому хотел сделать из него наследника Всемирной империи Рима. Это был не грубый захватный империализм политического завоевателя, но попытка обосновать завоевание духовное — объединить человечество в единой Церкви — Царстве Правды. [...] Русский народ искал Новый Иерусалим, сказочное Царство истины, где господствует вечная справедливость. И предвестники Ваших идейных коммунистов были, быть может, паломники наших средних веков, схимники и святители, над которыми в Вашей печати и в Ваших кругах принято теперь так грубо издеваться. Русская интеллигенция вследствие реформы Петра отошла от народа и его религиозности и, сохраняя национальные черты, пошла искать Царство Правды в науке и социализме. Там она проявила ту же твердость и подвижничество, что схимники в своих скитах. И в конце концов она вернула нам идеал Третьего Рима в виде Идеала Третьего Интернационала. Ленин оказался духовным преемником старца Филофея. Я думаю, что *Третий*

Рим шире и глубже Третьего Интернационала и в конце концов его поглотит.
[...] Вообще коммунизм, вероятнее всего, представляет собой идею еще свернутую, из которой в последующем могут развиться самые неожиданные новые идеи.[11]

Какой же новый, объемлющий, метакультурный миф таится в свернутом виде в оболочке исторически ограниченной коммунистической идеи? Какова духовная вертикаль этой идеи, в чем состоит "масштаб новой всемирной эры", который к ней нужно приложить?

Далеко сижу – высоко гляжу: Устрялов из своего маньчжурского далека пристально всматривался в первые шаги метаисторического младенца.

...Грудью вперед бравой!
Флагами небо оклеивай!
Кто там шагает правой?!
Левой!
Левой!
Левой!

О, это – старое дерзание, давнее как мир. [...] — "Будьте, как боги"... Седая, длинная традиция люциферианства — от соблазна змея и Вавилонской башни до Штирнера (homo, как deus) Фейербаха, Ницше. "Человекобожество" Достоевского... Но только все это вдруг облеклось в плоть и кровь, разлилось в ширь бесконечную, стало потрясающим фактом, в масштабе всемирно-историческом. [...]
[...] Сокрушаются ветхие скрижали, вершится творческое перерождение мира, начинающее бунтом и вызовом самоутверждения, древними стрелами Люцифера. В глубине, в непреклонности бунта — порука его жизненности и грядущей оправданности. И в борьбе своей с Богом новый человек, как когда-то Иаков, жутко близок к Нему...
[...]
Но, главное, — роковая порочность. [...] Вне живого Бога праздник вещей невозможен. Мясо, плоть — разлагается, гибнет, становится мертвечиной. [...] Торжество "материи" противоречиво в себе. Пока *внутренно не преодолена смерть*, — нет прекрасного праздника блаженства. Всякая радость отравится ее жалом...

[декабрь 1920 г.]

Так вот оно, космическое измерение прагматичного, приземленного возвращенчества: *творческое перерождение мира – преодоление смерти.*

Протестантские теологи пишут, что осмысление катастрофы еврейского народа во время второй мировой войны ведет к изменению в понимании самого смысла христианства, влечет за собой вероучительные последствия. Но разве чудовищная цепь катастроф русского народа в первой половине XX века не требует духовного подвига, переосмысления глубинных основ веры? Вера, которая настолько окаменела в своих традиционных формах, что мучительная гибель целого культурного континента не оставляет на них даже царапины, – это *вера-кальдера.* Застывшая снаружи, она будет взорвана и преобразована Духом изнутри.

---

[11] Вопросы философии, 1992 , № 1. С. 89–114.

С. ЧЕРНЫШЕВ

В 1925 году Устрялов совершил полулегальную вылазку в Москву. Одной из его главных целей была встреча с последователями Николая Федорова.

Не нужно быть "федоровцем", чтобы почувствовать в этой своеобразной системе нечто незаурядное и захватывающее. [...]

Да, да, она, так сказать, мифоносна, и потому многообещающа, особенно в наш век, когда человечество явно тоскует по новому, или обновленному мифу. [...]

И вместе с тем она имманентна позитивному духу эпохи, традициям светского "прогресса" последних веков. Она бесстрашно доводит эти традиции до последнего вывода, и тем самым взрывает их изнутри. В ее науковерчестве есть нечто наивное до варварства: известно, что примитив, коснувшийся науки, верит в нее куда горячее, нежели перегруженный ученостью мудрец, хлебнувший из этого кубка, подобно Фаусту, вместе с опьяняющими ядами гордыни трезвящие яды сомнения.

[...]

...Чуждаясь мистики, федоровцы впадоют в наиболее сомнительный ее сорт: в мистику рационализма. Нет у них интуиции тайны. Они готовы рассуждать чуть ли не о конкретных рецептах грядущего научного воскрешения мертвых [...] (Ср. Муравьев — "Овладение временем"). [...]

Рационализм сплетается в этом мировосприятии с волюнтаризмом: человечеству доступна всецелая истина, и его задача — войти в ее разум. Царство Небесное силою берется. [...] Значит, главное, — воля к общему спасению. Значит, главное, — дело.

[...] Но примечательность этого учения [...] еще и в том, что корнями своими оно уходит в христианство.

Оно представляет собою героическую попытку оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации [...] и, тем самым, модернизировать историческое христианство.

Разумеется, этот громадный смысел знает свои опасности. Федоров на грани "богочеловечества" и "человекобожества", если вспомнить старое противоположение Достоевского. "Будьте, как боги" – тезис Люцифера. "Вы боги и сыны Вышнего все" – тезис христианский. Конечно, должны тут быть некие смысловые границы и различия, но ясно, что здесь есть некое касание. Тут узел федоровского учения как религиозной концепции.

Опасность усугубляется тем, что поскольку оно стремится войти в историческую действительность и стоть ее фактором, его развитие рискует усилить именно человекобожескую его устремленность за счет богочеловеческой. [...]

Однако не нужно считать эту опасность непреодолимой: христианские энергии имеют свою природу и свою самозаконную силу. Миф, сначала наивный в своей оголенной душевной данности, затем обычно обрастает глубинами культуры. [...]

Любопытно подчеркнуть, что федоровская концепция, русская и по корням и по стилю, своими практическими установками созвучна прежде всего советским умонастроениям в их предметном существе. [...]

Вспоминаю свои встречи с покойным В.Н.Муравьевым в Москве летом 1925 года. Ярый федоровец, он был в то же время ярым сторонником советской революции; и характерно, что именно федоровское его "обращение" превратило его в советофила. Он утверждал и убеждал, что преобразовательный пафос Октября нужно принять целиком — и, больше того, нужно идти "дальше", чем идут пока большевики. [...] Бедняга, через несколько лет он погиб в Нарыме: *революция беспощадна не только к тем, кто отстает от нее, но и к тем, кто ее "опережает"*. [...]

[...]

> Зреют условия торжества идеи подлинно универсальной, подлинно мирового диапазона. Явится ли она? Станет ли она действенной силой? Найдет ли оно в себе энергию воплощения? Не знаем. Но, во всяком случае, чтобы победить на земле, идее надлежит быть не только и даже, пожалуй, не столько логически безукоризненной, сколько эмпирически цепкой, органической, почвенной, напитанной плотью и кровью. Миром всегда правили страстные идеи.
>
> [22 октября 1933 г.]

Но не переходит ли здесь Устрялов грань между философией и публицистической образностью? Казалось бы, – вопрошает логический, технократический ум, – как может нечто обладать одновременно "эмпирической цепкостью" и "универсализмом мирового диапазона", да притом еще содержать в себе "энергию воплощения"?

В математике известен способ доказательства "теоремы существования", основанный на предъявлении объекта, удовлетворяющего необходимым свойствам.

Идея отдельной исторической эпохи образует силовое поле, в котором возможна постоянная жизненная ориентация с помощью компаса или встроенного магнита. Но в районах аномалий или в период сильных магнитных бурь эта ориентация может отказать, – не говоря уже о стыке эпох, когда смещаются сами магнитные полюса.

Именно тогда взор человека особенно часто обращается к *звездному небу*. Ибо оно не только источник эстетического восторга, сфера, куда человек всегда помещал своих богов, и причина непреходящего изумления ученого ума, – но и универсальное средство ориентации.

Однако звездное небо помогает и там, где компас вообще бессилен помочь. Оно предоставляет знающим, помимо ориентации по странам света, еще одну уникальную возможность: точно определить свои координаты в жизненном пространстве, конкретно привязав их к земной поверхности. Секстант и астролябия не боятся магнитных бурь.

И наконец, звездное небо (включая одну из звезд по имени Солнце), безусловно, содержит в себе "энергию воплощения" любых идей – прошлых, настоящих и будущих.

Если бы Устрялов успел создать законченное философское учение, его следовало бы назвать "конкретный идеализм".

> Толстой как человек, как творец и художник, не умещается [...] в рамки Толстого-моралиста.
>
> В кризисе духовного самоуглубления он познал правду "в ее бытии", в ее "идее", как сказали бы философы. Но ему осталась чужда правда "в ее становлении", в развитии. Толстой не хочет знать истории. Это — один из самых неисторических, даже антиисторических умов человечества. [...] Во всем, что не вмещает в себя добра целиком, "теперь же и здесь же", — он усматривает лишь грех, отрицание, слепоту.
>
> Он фанатически требователен, даже жесток в своем идеале любви и бесконечно строг к жизни, этот идеал ограничивающей.
>
> "Не противься злу насилием" — сказало ему высшее откровение, и с тех пор всякое принуждение в его глазах стало безусловно греховным. И так

как социальная жизнь человечества строится на начале принудительном (право, государство), он не остановливается перед тем, чтобы отвергнуть все древо человеческой культуры.

"Не надо подчиняться государству, не надо идти на войну, не нужно судов, даже науки, искусства не надо"... Уподобиться полевым лилиям, отдаться закону всеобщей любви. Все люди — братья. Не нужно власти. Не нужно повеления и повиновения.

Эти заповеди — дети высшей правды, как она воспринята великим моралистом. Но во всей своей чистоте брошенные в мир, как действенные призывы, они встречаются с другими заповедями, заветами той же правды, но только воплощающейся во времени. И, встретившись, бледнеют, бессильные себя оправдать в сфере несовершенной, но совершенствующейся жизни.

[...]

Это — глубочайшая трагедия земного существования. В здешней жизни людей бывает слишком часто, что призыв к немедленному осуществлению предельной правды Божией нарушает самую эту правду в ее естественном и нормальном, объективном, жизненном воплощении. Люди "града вышнего", подвижники и святые, всегда идут впереди своего века, жизнью своею нарушая его закон. Для мира, лежащего во зле, такие люди — лучшее оправдание и украшение. Но подчас они уже слишком резко расходятся с ним, слишком резко себя ему противопоставляют. [...] И когда условные законы времен, законы государств и народов восстают на этих людей, человечество становится свидетелем великой борьбы правды с самою собой. *Правда в своем законном, конкретном, объективно-историческом воплощении сталкивается с правдой в ее чистом, отвлеченном, абсолютном выражении.*

Люди, предвосхитившие последнее откровение правды и нашедшие в себе силу жить сообразно ему, [...] оплодотворяют мир, делая его богаче, ярче, углубленнее. Но побеждают его все-таки не они: — их святость узка при всем ее величии, при всей ее необыкновенной красоте. *Они не чувствуют правды относительного, правды обусловленного, и глубоко грешат перед ней.* [...] *Побеждает мир идеализм конкретный, целостный,* сочетающий в себе и стремление к безусловной правде, и сознание того, что эта правда лишь на небе живет.

[20 ноября 1920 г.]

Следствие подходит к концу. Обвинительное заключение готово. Обвиняемый сам во всем признался.

Устрялову было в избытке отпущено дарований для того, чтобы "оплодотворять мир, делая его богаче, ярче, углубленнее". Более того, в нем оказалось достаточно моральной силы, чтобы "идти впереди своего века, жизнью своею нарушая его закон". Но ему и этого казалось мало. Мало писать нетленные произведения. Мало совершать духовные и телесные подвиги. Ему было недостаточно "правды в ее безусловном, абсолютном выражении". Он стремился "почувствовать правду относительного, правду обусловленного", познать "правду в своем конкретном, объективно-историческом воплощении", чтобы с ее помощью "победить мир".

Но позвольте, место занято! Там, куда стремился Устрялов со своей "конкретной правдой", уже воцарилось всепобеждающее учение и монопольно владеющая им организация, призванная с его помощью победить мир.

Так "идеализм" Устрялова, будучи "конкретным", довел его до Лубянки.

В деле, среди множества нерешенных вопросов, остается один, который вряд ли заинтересует следователя Панкратова. Удалось ли Устрялову "победить мир"?

Размышления над ним выводят за рамки избранного жанра. До сих пор я стремился, по возможности, придерживаться доступных мне документов, ограничивая комментарии и лирические отступления необходимым минимумом. Но события, относящиеся к решающей схватке Устрялова с миром, не нашли адекватного документального отражения. Вниманию тех читателей, кто добрался до этого места и полон решимости самостоятельно продолжать "производство по вновь открывшимся обстоятельствам", могут быть предложены лишь некоторые разрозненные заметки, – побочный продукт перманентных раздумий над этим вопросом.

* * *

Итак, если судить Устрялова по законам, им созданным, получается: Толстой = "абстрактный идеалист"; Устрялов = "конкретный идеалист". Тогда с помощью несложных алгебраических преобразований вопрос можно привести к иному, следующему виду: чем смерть Толстого отличалась от смерти Устрялова?

Звучит кощунственно. И ответа нет. Но сама формулировка помогает понять, с какими вопросами мы здесь имеем дело. И Кому они на самом деле адресованы.

* * *

Люди "града вышнего", проповедники и моралисты познают правду в ее абсолютном выражении – и предъявляют миру требование немедленно привестись в соответствие с нею. Они, люди "абстрактного идеализма", отвечают своей жизнью на один-единственный вопрос: что должен делать Человек в соответствии с идеалом абсолютной Правды? Люди "конкретного идеализма" ищут ответа на иной, гораздо более сложный вопрос: в чем состоит правда в своем конкретном, объективно-историческом воплощении, обусловленном обстоятельствами данного времени и места, и что я, конкретный человек, должен сделать для торжества *этой* правды, *здесь* и *теперь*?

Нет, вы только вчитайтесь! Ведь Устрялов ополчается против тех, кого сам называет "подвижниками" и "святыми", заявляет, что "их святость узка при всем ее величии" (и на этом спасибо), что "они не чувствуют правды относительного... и *глубоко грешат* перед ней"! Речь идет, ни много ни мало, о формулировании нового стандарта, нового понятия "святости". Устрялов поднимает планку так высоко, что прежнее подвижничество оказывается чуть ли не грехом. Да кто ему позволил? Кто он такой, чтобы браться судить о столь высоких предметах?

Вот-вот. С этого и следовало начинать.

Кстати, Гегель в "Философии истории" напоминает: Бог не только дал *каждому* человеку возможность познавать Себя, но и возложил на нас *обязанность* делать это.

И тут же, не удержавшись на заявленной высоте "обличения", Устрялов с улыбкой нескрываемой любви спешит добавить:

> Но для нас, русских, все же особенно близок, понятен Толстой даже и в великом ослеплении своем открывшимся ему солнцем. Именно для России бесконечно характерны этот суровый "максимализм", эта любовь к предельным ценностям, к безусловной, последней правде. "Все мы любим по краям и пропастям блуждать", — говорил Крижанич, наш первый славянофил.

Доблуждался.

* * *

Что может значить "победа над миром" с точки зрения толстовского идеализма безусловной Правды? Весь мир-то "во зле лежит"... Подвижники абстрактного, абсолютного идеала, то есть "люди, нашедшие в себе силы жить сообразно ему", должны, выходит, чудесным образом перевоспитать человечество личным примером и увлечь за собой. Это одна трактовка. Есть и другая: весь мир зла разрушить до основанья, а затем...

"Победа над миром" в случае конкретного, устряловского идеализма выглядит куда скромнее. Это значит вот что: добавить еще одну, новую ступеньку конкретной, относительной правды в лестницу, ведущую к Правде абсолютной, ко всеобщему воскресению/воскрешению. Добавить, не только не сломав других ступеней, положенных прежними конкретными идеалистами, но опираясь на них. Работа артельная, требующая точного глазомера и умения твердо, не шатаясь, стоять на самой верхней ступени лестницы конкретной правды. При этом бесполезно хвататься за небо руками, но надо все время видеть его, чтобы не потерять ориентировку.

Любая аналогия не только разъясняет, но и вводит в заблуждение. Ступенька лестницы – *новая форма деятельности*. Всякий человек – изобретатель и носитель собственной формы, хоть в чем-то уникальной. Новые формы деятельности постоянно, как искры, загораются и гаснут со смертью людей. Конкретный идеалист (в отличие от абсолютного) – человек тоже смертный. От прочих смертных он отличается в двух отношениях.

Во-первых, познанием, откровением и/или творческой интуицией относительной Правды, умением создать и воплотить в своей жизни новую форму деятельности, имеющую шанс "отвердеть" в качестве очередной ступеньки этой Правды.

Во-вторых, способностью "родить", то есть отделить выношенную форму деятельности от себя, одухотворить, превратить во всеобщее достояние.

Так победил ли конкретный идеалист Устрялов и другие люди из его "поколения рубежа", выносившие форму *русской метакуль-*

туры, свершилось ли таинство родов? Или же "происходящее постигла судьба всех подобных ему революционных потрясений" (Муравьев), верх взяла очередная российская кальдера?

Это мы еще посмотрим. Была ли смерть наших соотечественников у Бородина победой или поражением – выяснилось не в Филях.

* * *

Воскресить бы Устрялова – и спросить строго:

– Николай Васильевич! Вам удалось победить мир?

И почему-то кажется, что он ответил бы, как палочкой-выручалочкой, мудрым заклинанием из банальной, в общем-то, пастернаковской вещи:

Но пораженья от победы
Ты сам не должен отличать.

Увы – тут ошибка, историческая аберрация. Не мог Устрялов знать этих строчек. Ведь они написаны через двадцать лет после того, как его убили.

* * *

В России не было и нет "партии России". Были партии кальдер, кратеров, левых и правых склонов и даже партии отдельных вулканических выбросов. "Партия России" бездомна, как Вечный жид. Вместо настоящей России подавай нам личную, частную, уютную россию-которую-***мы***-потеряли (РКМП). "РКМП" того же поля ягода, что и "РСФСР", "СНГ", "РФ" "ДР" и т.п.

* * *

Подлинная проблема Устрялова не в том, что он рвался в объятия к товарищу Ягоде. Устрялову понадобилось пятнадцать лет харбинских раздумий, чтобы понять, что значит для него "возвратиться в Россию". Он не мог жить вне России. Не столько той России-кальдеры, что имелась в наличии, сколько России подлинной, которую он носил в себе. Она была внутри него – а он хотел быть внутри нее. Ему оставалось одно: вывернуться наизнанку.

* * *

Люди нашей Кальдеры овладели искусством виртуозной, филигранной лжи. Понадобится подлинная революция в семантике, создание ее нового раздела, чтобы читать тексты на русском новоязе. Вот, например, в статье "Устрялов" первого издания БСЭ есть невинная фраза: в 1935 году Устрялов *вместе со всеми работниками КВЖД* вернулся в СССР. Читай: задача выполнена, имущество, включая сотрудников и прочий инвентарь, согласно описи погрузили в теплушки – и каплей льемся с массами.

Пчела до заката должна вернуться в свой улей. Чужой ее просто не примет, у нее нет выбора. Тем более нелепой была бы для пчелы

идея присоединиться к стаду антилоп. Но у Устрялова *был выбор*. И не просто выбор – вторая любовь. Он, как и Герцен, принадлежал к "европейскому классу"... И Герцен выбрал любовницу. А он – Жену. Но у той не оказалось прописки.

А Толстой – бежал. К кому?

* * *

Легко говорить о единстве двух Россий "вообще". Но каков же, к примеру, мог быть синтез двух культур, Горького и Чехова, их общая идея?

"Если враг не сдается... – ...Иванов отбегает в сторону и застреливается."

Вот Устрялов и...

* * *

У Маяковского в "Хорошо!" есть незабываемая сцена: на льду горит костер, у костра греется одинокий солдат, и это – Александр Блок.

Блок посмотрел –
костры горят –
"Очень хорошо".
Кругом
тонула
Россия Блока
Незнакомки,
дымки севера
шли
на дно,
как идут
обломки
и жестянки
консервов.

Вот почему на дне наших водоемов так много жестянок и обломков. Таких, например:

Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной...

Многие признают: гениально. Но никто так и не подобрал – не наше! Ни минойцы, ни ахейцы. Ни Гиппиус, ни Маяковский. Так к какой культуре, точнее – к какой из русских культур принадлежит Блок? И умер он – какой смертью?

Россия Блока – Россия Устрялова. Словно ему адресована строка из записной книжки Блока 1917 года: "Все будет хорошо. Россия будет великой. Но как долго ждать, и как трудно дождаться".

Непонятное, нерусское слово – метакультура. Есть еще похожие: метаморфоза, метанойя, метафизика. Но и метастаза.

* * *

В сентябре 2005 года в одном из городков переселенцев с Земли, построенных на месте марсианской цивилизации-Атлантиды, утонувшей в песках, появляется странное существо. Оно переходит из дома в дом – и каждый из поселенцев видит в нем того, кого желает ви-

деть: погибшего брата, умершую дочь, потерянного сына по имени Том... Трагедия происходит, когда существо попадает в толпу землян:

"Толпа все напирала, протягивала нетерпеливые руки, ловя его, хватая. Том закричал. Он менялся на глазах у всех. Это был Том, и Джеймс, и человек по имени Свичмен... Он был словно мягкий воск, послушный их воображению. Они орали, наступали, взывали к нему. Он тоже кричал, простирая к ним руки, и каждый их призыв заставлял его лицо преображаться ...Они хватали его за руки, тянули к себе, пока он не упал, испустив последний крик ужаса.

Он лежал на камнях – застывал расплавленный воск, и его лицо было как все лица сразу..." (Р.Брэдбери. "Марсианские хроники")

Устрялов вернулся на обновленный, обжитой новоселами Марс, где трудами инженера Лося и красноармейца Гусева (не путать с Суховым, – а впрочем...) состоялась победоносная коммунистическая революция, и Аэлита стала рабфаковкой (тоже нерусское слово). Здесь каждый из поселенцев видел в нем того, кого ***не*** желал видеть: рыночника и национал-патриота, демократа и фашиста...

Марсианин был разорван узами взаимоисключающей любви. Устрялов – раздавлен жерновами непримиримой ненависти.

* * *

"Я никогда не умел преодолевать межчеловеческое пространство. [...] Что сталось бы с нами, умей мы на самом деле сочувствовать другим, переживать то же, что они, страдать вместе с ними? То, что человеческие горести, страхи, страдания исчезают вместе со смертью организма, что не остается ни следа от падений и взлетов, наслаждений и пыток, – это достойный похвалы дар эволюции, которая тем самым уподобляет нас животным. Если б от каждого несчастного, замученного человека оставался хоть один атом его чувств, если бы таким образом росло наследие поколений, если б хоть искорка могла пробежать от человека к человеку, мир переполнился бы криком, в муках исторгнутым из груди"[12].

Что побудило студента Ч. вписать в дневник эти слова двадцать два года назад? Глубокое несогласие, и вместе – беспокойство: вдруг Лем все же окажется прав?

Дело в том, что по достижении совершеннолетия ему стали сниться странные сны... Добрых десять лет невидимый режиссер бесконечно варьировал два мелодраматических сюжета.

Сюжет первый: "Свое пространство – чужое время". Герой сна оказывается заброшенным неведомой силой в родной город лет за двадцать до собственного рождения. Некоторые места узнаваемы. Грязь, булыжная мостовая, бородатые мужики на телегах, плакат ОСОАВИАХИМа. Далеко отсюда, в разных концах страны недавно появились на свет его родители. Предстоит вторая мировая война.

[12] Станислав Лем. Голос Неба. С. 583. В новейшем переводе роман называется уже "Глас Господа".

Сюжет второй: "Чужой облик". Герой оказывается перед неким лицом-ликом, в котором воплощено все, что он любит, чему придает смысл, – все вообще, что связывает его с жизнью. Герой устремляется к нему – и наталкивается на холодно-доброжелательный, отчужденный взгляд. Он не узнан! Что-то случилось с его телесной оболочкой...

Тоска и ужас от сновидений-пришельцев были непередаваемы. Ничто в благополучном жизненном опыте сновидца не могло послужить их источником. Никакое фрейдистское копание в картинах детства и юности, полных покоя, любви и понимания, не в силах было бы объяснить разверзающейся бездны. В одном из частных писем того времени студент Ч. назвал эти сны "душевными кровотечениями" и рискнул сравнить с физиологическим шоком, который переживает девичий организм на пороге взросления.

Наверное, это и было первое откровение собственной "русскости".

Тела русских рассеяны по всему белу свету, а души их сгрудились в тесной камере трансперсональной Бутырки, где густо-густо надышали общих снов. Российское межчеловеческое пространство, на котором от могилы до могилы три суворовских перехода, пронизано и соткано бездомными снами, что видели тьмы и тьмы странников и изгнанников, инородцев и иноверцев, ссыльных и каторжных, возвращенцев и спецпереселенцев...

Устрялов – вещий сон России.

* * *

Человек, который принес посмотреть следственное дело Устрялова, заложил в него закладку и сказал, что читать можно то, что до нее, а то, что после – нельзя. И как честный советский гражданин, привыкший делать "то, что положено", я прочел "от и до", а то, что после – не стал.

Тогда я думал, что дело в секретности. Теперь понимаю: просто меня пожалели.

Последними, кого Устрялов видел в этой жизни, были "следователи", "судьи" и те, кто приводил приговор в исполнение. Мы с ними одной кальдеры: они и я.

Чуть было не написал: последние, кто говорил с Устряловым...

Б.В.Раушенбах рассказывал мне: во время войны они с другом, тоже советским немцем, попали в лагерь по пятому пункту, и следователь вел допрос друга, нацепив галстук, "конфискованный" у того в ходе обыска и ареста. Конечно, он не был банальным вором. Скорее всего, не стоит считать это сознательным приемом, использованным, чтобы "сломить психику" и т.п. – к чему такие сложности? Наверное, следователь не был ни извергом, ни извращенцем. Все проще: галстук смотрелся уж очень хорошо, а *враг народа*, как известно, не является одушевленным существом. И любые слова и действия следователя по отношению к нему лежали вне пространства челове-

ческих отношений и нравственных оценок. Вне сферы языка. Вне жизни. Вне.

Я вернулся в мой город, знакомый до слез,
До прожилок, до детских припухлых желез...

Возвращенец, мать твою...

* * *

Под утро мой костер на берегу заветной волжской протоки начинает рассеивать темноту, и видно, как крупные рыбы выбрасываются из воды, зависают, беззвучно шевеля губами, и с коротким плеском идут ко дну...

Иногда кажется, что пережить такое не под силу существам с теплой кровью; что все мы, новые русские, – холодные, немые рыбы, которых течение качает над могилами и руинами наших атлантид. А подлинная Россия ушла в надводное небо как недоступный нам воздушный Китеж.

Неистово хочешь вырваться наверх, прокричать самое-самое... И вот бросаешься в небо, как в омут, хватаешь полной грудью этот воздух, которым захлебнулись так многие, – а выдыхается одно лишь рыдание.

* * *

О чем он думает ночами, – заложник, замурованный временем в желтом Харбине, как небесный муравей в янтаре? Дотянуться туда, сказать...

Октябрь 1994 – февраль 1995

В день, когда эта работа была закончена, умер Михаил Яковлевич Гефтер.

СОДЕРЖАНИЕ

Д.Галковский
Русская политика и русская философия 3

М.Гефтер
Мир миров: российский зачин 57

Б.Капустин
Либеральная идея и Россия (Пролегомены
к концепции современного российского либерализма) 125

А.Кара-Мурза
Между Евразией и Азиопой 163

А.Кураев
О вере и знании 185

С.Лёзов
Образы христианства 235

В.Малявин
Россия между Востоком и Западом: третий путь? 285

С.Медведев
СССР: деконструкция текста
(К 77-летию советского дискурса) 315

Г.Павловский
Слепое пятно (Сведения о беловежских людях) 347

В.Ушаков
Немыслимая Россия 391

А.Филиппов
Смысл империи: к социологии политического пространства 421

С.Чернышев
Кальдера Россия 477

ИНОЕ

Хрестоматия нового российского самосознания

том 3

Редактор-составитель *С.Б.Чернышев*
Дизайн издания *В.Л.Глазычев*
Выпускающий редактор *С.Н.Петропавлов*
Технолог *Е.М.Амигут*
Корректоры *А.И.Киселева, Г.Н.Володина, Л.С.Кузнецова, Е.А.Самолетова*
Оператор компьютерной верстки *Т.В.Ильина*

ЛР № 061591 от 07.09.92.
Подписано в печать 20.09.95. Формат 60x90 1/16
Гарнитура «Кудряшов». Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 34,0.
Тираж 10000 экз.
Заказ 658.

Издательство «Аргус»
127018, Москва, Октябрьский пер., д. 32.
тел. 289-25-91

АООТ «Тверской полиграфический комбинат»
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.